انبعاث الإسلام

في

إسبانيا

المسبار

www.almesbar.net

انبعاث الإسلام في إسبانيا

المسبار

انبعاث الإسلام في إسبانيا

يعرض هذا الكتاب الإسلام في المملكة الإسبانية، وجذوره الأندلسية، ومحنة بقايا الموريسكيين، وانبعاثهم من جديد. ويوثق محنة المسلمين بين نير الدولة الدينية التي كانت وراء نفيهم في أواخر القرن الخامس عشر، ونعمة الدولة المدنية التي سمحت لإيمانهم بالتنفس والإعلان، ليحكي هذا الكتاب حيرة مسلمي إسبانيا وشبابهم اليوم، بين أشواقهم نحو الحضارة الأندلسية، والحلم بمستقبل طامح والسعي للاندماج والتأقلم.

ISBN 978-9948-443-66-7









انبعاث الإسلام في إسبانيا



الكتاب: **انبعاث الإسلام في إسبانيا**

المؤلف: مجموعة باحثين

الناشر: **مركز المسبار للدراسات والبحوث**

التصنيف: **دين وسياسة-تاريخ معاصر-جماعات وأحزاب**

الطبعة الأولى، مايو (أيار) 2013

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-66-7

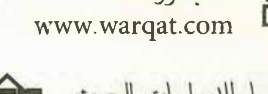
طبعت في مطابع المتحدة للطباعة والنشر United Printing & Pulishing



الكتاب متوفر على الإنترنت:

مكتبة ورقات

www.warqat.com





www.almesbar.net

ص.ب: 333577

دبي الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4774 380 4 971+

فاكس: 5977 380 4 971+

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضرا في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية. ويتعاون المركز في هذا الإتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.



تقديم

يعرض هذا الكتاب الإسلام في المملكة الإسبانية، وجذوره الأندلسية، ومحنة بقايا الموريسكيين، وانبعاثهم من جديد. ويوثق محنة المسلمين بين نير الدولة الدّينية التي كانت وراء نفيهم في أواخر القرن الخامس عشر، ونعمة الدولة المدنية التي سمحت لإيمانهم بالتنفس والإعلان، ليحكي هذا الكتاب حيرة مسلمي إسبانيا وشبابهم اليوم، بين أشواقهم نحو الحضارة الأندلسية، والحلم بمستقبل طامح والسعي للاندماج والتأقلم.

رئيس المركز



قراءة في انسحاب التاريخ على الحاضر وأثره على المسلمين وعلى الإسبانيين

أدا روميرو سانشيز (*)
Ada Romero Sanchez

إن الأندلس شامية في طيبها وهوائها، يمانية في اعتدالها واستوائها، هندية في عطرها وذكائها، أهوازية في عظم جباياتها، صينية في جواهر معادنها، عدنية في منافع سواحلها. الحميري «كتاب الروض المعطار».

(*) باحثة وأكاديمية إسبانية.

إن الحضارة الإنسانية حضارة واحدة تساهم في بنائها الشعوب والثقافات المختلفة وتتباين هذه الحضارة من عصر إلى عصر آخر، ومما لا شك فيه أن كلمة الأندلس لها في قلب كل عربي ومسلم، مكانة سامية كما لها في نفس الوقت رنة حزينة وعند المثقفين مكانة مرموقة، ولا غرو في ذلك فقد التقى على أرضها الشرق بالغرب، وقد بلغت الحضارة العربية في غرب العالم القديم آنذاك قمتها، واستقلت بمزاياها الخاصة حتى استطاعت أن تكون مثالا لحضارة عرفت التعايش وتفردت بطلاقة الفكر والإبداع وقامت بفضل ذلك بتقديم شعلة الازدهار والحضارة الإنسانية إلى أوروبا القرون الوسطى.

وبعد ذلك بخمس مائة عام نأتي نحن، المسلمون الأسبان، أحفاد هؤلاء الذين عملوا في بناء تلك الحضارة المميزة، أحفاد هؤلاء الأندلسيون الموريسكيون[1] لنعاني اليوم في بلدنا –أسبانيا- من نتائج تشويه تاريخنا الأندلسي الإسلامي.

ونحن الآن نعيش في بلدنا وسط مجتمع يحتفل كل سنة بحلول أعياد (سقوط وطرد المسلمين) من المدن والقرى الأندلسية، شعب يحتفل بجهله التاريخي، يحتفل دون علم بإبادة ماضيه ونفي أجداده وينفي بهذا إحدى أهم حقبه التاريخية وأساسيات ازدهاره. يحتفل بسقوط الإسلام وطرد العرب وهو يحمل دمهم بدون معرفة، ويظهر

(1) الأندلسيون المسلمون المتنصرون من بقايا الأمة الأندلسية المغلوبة، عاشوا تحت الحكم الإسباني بعد إرغامهم على التنصر زهاء قرن من الزمان وذلك منذ تسليم بنو نصر لمدينة غرناطة آخر حواضر الإسلام بالأندلس في أيدي الأسبان سنة 1492م حتى أن أصدر فيليب الثالث قراره الملكي الشهير بنفيهم من أراضيها في سنة 1609م. وفي خلال هذه الحقبة الطويلة عانى أولئك الموريسكيون، ألوانا مروعة من الاضطهاد المدني والديني، ومن مطاردة ديوان التحقيق الإسباني، وأرغموا على ترك لغتهم العربية، واتخاذ القشتالية لغة للتخاطب والتعامل مع ذلك استطاعوا أن يحتفظوا بتراثهم الديني القديم.

ذلك واضحا في ملامحه المزدوجة وفي كلماته العربية التي يستخدمها بطلاقة بين المصطلحات الأسبانية والتي عادة ما تنطق في كلامه اليومي لفظ الجلالة «الله» دون معرفة معناه أو يتوسل بقول «ojalá» دون معرفة بأنه يتوسل إلى الله، شعب يتوسل إلى العذراء «فاطمة» دون معرفة أن الاسم عربي وأنه يستخدم اسم إحدى أهم أمهات المؤمنين بنت الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. ونرى أنه ما من شيء سوف يهدم الحُجُب الذي يعيشه الشعب الأسباني إلا بتصحيح تاريخنا المشوه، حتى يعرف شعبنا مدى قرابتهم بالشعوب التي تعيش في الناحية الأخرى من المضيق الذي يفصل قارتي أوروبا وأفريقيا، وهذا الأمر هام جدا لإعادة بناء جسر التواصل والمحبة وبالذات في عالم يمتاز بالعولمة والفردية المطلقة في آن واحد.

إن كل حديث في التاريخ الإسلامي بالأندلس لا يخرج عن كونه تقديما إلى مدخل لكتابة هذا التاريخ المجهول اليوم وللأسف الشديد حتى من قبل كثير من الدارسين والمتخصصين؛ يرجع ذلك لما قامت محاكم التحقيق أو التفتيش-كما اشتهرت في التاريخ بالأندلس- من مواجهة لهذا التاريخ الإسلامي وتجريحه، وتزييفه، وتشويهه، والكذب عليه، وحرق براهينه من مخطوطات وكتب وطمس معالمه. دائما بأهداف اقتصادية، متعلقة كالعادة بالتنافس في الحكم والرئاسة والمال ومبرهنة بالدين كما وضحته تاريخ الإنسانية منذ بداية تاريخها.

أوجه المواقف أمام التاريخ الأندلسي

إن تاريخ الأندلس لا يقتصر على الحكم الإسلامي أو دول المسلمين فحسب، بل يشمل دول المسلمين والنصارى في مختلف عصورها وتقلباتها السياسية، ولا يكتمل هذا التاريخ إلا إذا درست

الجانبين معا بنفس العناية والاهتمام، فلا بد من دارس هذا التاريخ – كلما أراد أن يقدم صورة واقعية من الحدث- بأن يدرس جانب شبه الجزيرة الأيبيرية النصراني وواقعها الأندلسي الإسلامي. والتاريخ الأندلسي جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي، كما هو جزء لا يتجزأ من التاريخ العربي ودارسه لابد له أن يتعرف على نواحيه المتعددة وأن يحلله وفقا لذلك.

كما أن هذا التاريخ لا يقتصر على حقبة الثمانية قرون (منذ الفتح السياسي الرسمي على يد طارق بن زياد في عام 711م إلى سقوط مملكة غرناطة بتسليمها عام 1994م) بل لابد أن نستوعب بأن ذلك المجتمع الأندلسي المسلم استمر إلى ما يقارب القرنين في الصمود تحت حكم ملوك قشتالة وأحفادهم، كما استمر لمدة ما يقارب قرنين آخرين (حتى بعد صدور قرار النفي)[2] وهو يحافظ على هويته الإسلامية الأندلسية في الخفاء، حتى أنه عرف كيف يعبر كل حواجزه ومعوقاته الاجتماعية والسياسية لنتمكن نحن «أسبانيين القرن العشرين» من أن نورث هذا الدين عبر تراثنا المعماري والفني والفولكلوري وعبر عاداتنا ولغتنا وتقاليدنا.

إذن نتساءل هنا عن مصادر هذه الحقبة المهمة من تاريخ شبه الجزيرة الأيبيرية، من كتبها، وبأي لغة كتبت وأين هي وكيف يصل إليها المؤرخ؟.

يوضح المؤرخ المصري حسين مؤنس في كتابه «معالم تاريخ المغرب

(2) النفي أو الطرد الأخير من أراضي مملكة أسبانيا قرار ملكي أصدره فيليب الثالث عام 1609م.

والأندلس»[3] بأن موارد تاريخ الأندلس تنقسم في روايتين أساسيتين، الرواية العربية إي ذات الأصول والمراجع المكتوبة بالعربية والرواية غير العربية أي المؤلفات والمدونات والوثائق وما يجري مجراها المكتوبة بغير العربية.

وإذا تحدثنا عن الرواية العربية فسنرى أن الأندلسيين اعتنوا بكتابة تاريخهم وتوثيق حضارتهم بشكل كبير ولكن حال مصير هذه المصادر الضياع في غمرة الصراع الطويل بين المسلمين والنصارى على مصير شبه الجزيرة حتى فقد العديد من هذه الوثائق والمخطوطات.

ومن طرائف التاريخ أنه لا نملك الآن إلا القليل من المؤلفات الكاملة عن التاريخ الأندلسي المكتوب على أيادي من عاصره ودونه في مطولات تاريخية توثق تلك الأحداث التي عاشتها الحضارة الإسلامية في هذه الأرض لأكثر من ثمان قرون. ونجد عنها قطعا متناثرة في مكتبات مختلفة من العالم أو أجزاء قد جمعها ونشرها في كتبهم مؤلفون مؤخرون من الشرق كما هو حال محمد المقري التلمساني مع كتابه «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب»[4] والذي ألفه في القرن السادس عشر الميلادي.

ويمكننا أن نقدم العديد من الكتب والمراجع الأساسية التي كتبت باللغة العربية وعلى أيدي مؤرخين أندلسيين وثقوا الحقب التي عاشوها بعد أن جمعوا التواريخ التي سبقهم وعملوا على نشرها،

(3) حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس. ص 244، مكتبة الأسرة، الطبعة الثانية، القاهرة 2004.

(4) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تأليف محمد المقري التلمساني، تحقيق إحسان عباس. دار صادر، بيروت 1988م. يعتبر نفح الطيب من أقدم الكتب الأندلسية التي رأت النور وعرفتها المطبعة العربية، ويعد مصدرا لأكثر ما عرفه المشارقة عن تاريخ، جغرافيا وأدب الأندلس

وافيا للأندلس وخاصة لإقليم مملكة غرناطة، والذي يشمل أيضا على تراجم لمئات من العلماء وكبار الشخصيات الغرناطية.

وهناك كتب كثيرة لا مجال لنا هنا لذكرها ككتاب علي ابن سعيد الغرناطي «المغرب في حلى المغرب» أو كتاب «المقتبس في أخبار بلد الأندلس» لابن حيان بين مصادر عديدة أخرى.

ثانيا: الروايات غير العربية (اللاتينية أو الإسبانية)

يمكننا أن تعتبر أقدم الوثائق التي وصلت إلينا من «الروايات غير العربية» هي التي كتبها الرهبان الأيبيريين الذين انعزلوا من المجتمع الإسلامي الناشئ بالأندلس في القرن الحادي عشر الميلادي والتي دونت على هيئة كتب تواريخ عامة[7] وفي الغالب تدور حول محاور دينية قبل أن تهتم بأي أمور قومية، وتظهر هذه المدونات والوثائق معاداة مؤلفيها القوية ضد المسلمين. ويعتبر كتاب «كرونيكا ألبيندينسي» ذو مؤلف مجهول من أقدم تلك المؤلفات فهي ترجع إلى عام 883 م، وهو كتاب يتألف من مجرد جدول يقص حوادث شبه الجزيرة الأيبيرية وأسماء ملوكها كما يذكر بين سطورها حوادث الصراع بين المسلمين والنصارى[8].

ومن بين تلك المؤلفات الإسبانية الأولى نجد كتاب «تاريخ العالم» الذي كتبه «لوقا التودي» سنة 1236م، وهو كتاب يقدم معلومات مهمة عن ملوك القوط وملوك ليون وقشتالة. كما وصل إلينا كتاب الأسقف

(7) كتب تشمل تاريخ البشرية منذ الخلق إلى وقتهم الحالي.

(8) يعتبر هذا الكتاب Crónica Albeldinse إحدى مراجع نظرية «استعمار العرب» لشبه الجزيرة العربية وطرد سكانها.

الطليطلي «رودريغو خيمينث دي رضى» والذي كتبه عام 1247م ويقدم فيه تفاصيل عن تاريخ الملوك النصرانية المختلفة وعن بعض الحقب من التاريخ الأندلسي الإسلامي وقد عرف هذا الكتاب باسم «Rerum in Hispania Gestorum Cronicon» ويعتبره المؤرخون مصدرا يعتمدون عليه لدراسة العلاقات بين مماليك النصارى والمسلمين وعلاقاتهم السياسية.

كما تعتبر «المدونة الباجية»[9] للأب إسيدورو الباجي مثالا للكتب التي ألفها المستعربون[10] باللغة اللاتينية وتدور هذا الكتاب حول تاريخ مملكة أشتريش الواقعة في شمال شبه الجزيرة الإيبيرية، كما تؤرخ أحداث ترجع إلى مائة سنة قبل الوجود الإسلامي في أسبانيا، فالكتاب يغطي أحداث من عام 611 م إلى عام 754م.

وهناك مدونات أخرى تدون تاريخ الملوك القوط في شبه جزيرة إيبيريا كمدونة «ألفونسو الثالث»، والتي تغطي حقبة زمنية تشمل ما بين سنة 1274م و1461م ، ومدونة الراهب «سام بيرو» والتي تعتبر ذيل مكملا لما جاء في مدونة ألفونسو الثالث السالف ذكرها.

وقد وصلت إلينا معظم هذه الوثائق المذكورة فضلا لكتاب نشره أحد مفتشي محاكم التفتيش الإسبانية في سنة 1747م وهو الأب إنريكي فلوريث بعد أن سماه كتاب «التاريخ المقدس»[11].

(9) (Crónica Pacense) عرف أيضا باسم (Crónica del anónimo de Córdoba) بمعنى المدونة القرطبية المجهولة، لأن البعض يظن أن مؤلفها كان من أصل قرطبي

(10) أهل الذمة من النصارى، أي من كان نصرانيا ويعيش بين الأراضي الأندلسية الخاضعة للحكم الإسلامي.

(11) (La España Sagrada. Teatro geográfico Histórico de la Iglesia de España).
كتاب خاص عن تاريخ الكنيسة بأسبانيا، يقع في 56 جزء كتب الأب فلوريس 29 منهم والآخرون كتبوا على أيدي

وبعد هذا التطلع السريع لأهم المراجع التي تغطي الحقب الأولى للتاريخ الأندلسي فيمكننا قول أنه وبالنسبة لهذا الأمر فإن المؤرخ الحالي يجد أن:

1. صعوبة العمل مع المصادر العربية: معظم هذه المصادر العربية غير مترجمة إلى اللغة الإسبانية، والعديد منها غير محقق أو غير منشور مما يصعب للباحث (بالذات في الجامعات الأسبانية) من عمل بحوث ودراسات واقعية.

2. نلاحظ أن هناك فراغ توثيقي للقرون الأولى وبالذات لتوثيق دخول المسلمين إلى الأندلس وفتوحاتهم واندماجهم مع المجتمع، مما يترك باب مفتوحا لكل من يريد أن يكتب قصته مستندا في آرائه الخاصة.

3. الوثائق غير العربية، كتبت على يد رجال دين، ولابد أن لا نترك على جنب التفكير العنصري ضد الإسلام، والسائد منذ بداية كيانه في شبه الجزيرة الإيبيرية، كما لابد أن نلاحظ أن تلك الوثائق الخاصة بالقرون الأولى قد جمعت بعد ذلك في كتب نفس الأشخاص اللذين قاموا بمحاولة إبادة أكثرية شعب وطنهم وطمس معالمهم وتاريخهم بحرق كتبهم، وبهذا لابد أن نأخذ بعين الاعتبار مدى مصدقيه الروايات التاريخية التي وصلت إلينا.

الإسلام في شبه جزيرة أيبيريا

لا يمكننا أن نلخص هنا ثمانية قرون من تاريخ أهل الأندلس

قساوسة وآباء آخرين، وقد نشر آخر مجلدين في عام 1957م.

تحت الحكم الإسلامي، منذ تولى السلطة 711 م حتى فقدانها بضياع مدينة غرناطة عام 1492م. ولكني سأتوقف في تلخيص دخول الإسلام وبدايته ونزع مواطنيه منه ومحاولة إبادته، وذلك لحساسية حوادث تلك الحقبتين ودورها في صناعة واقعنا الحالي.

فيما يتعلق بأصل الإسلام في الأندلس فكما يقول المؤرخ ميكيل دى إيبلاثا: «فإن المورسكيين والمسلمين بصفة عامة، كانوا يعتبرون أن قيام سلطتهم في أسبانيا كان شرعيا تماما، على الأقل لأسباب ثلاثة.

أولا: الإرادة الإلهية وهي أن تكون الأرض كلها تحت السيطرة السياسية للمسلمين التي تمثلها دولة النبي محمد وخلفائه وممثليهم،

ثانيا: لأن الجيش الإسلامي قد انتصر في معركة حربية على القوط الذين كانوا يحكمون أسبانيا وعليه فقد انتقلت السلطة الشرعية التي يمثلها القوط إلى السلطة الأكثر شرعية والتي يمثلها الخلفاء في دمشق.

ثالثا: لأن غالبية سكان شبه الجزيرة –أجداد المورسكيين- قد اعتنقوا الإسلام وعاشوا قرونا كمسلمين في شبه الجزيرة».

إذن، بعد الفتح بقليل كان المسلمون يشكلون الغالبية العظمى من سكان أسبانيا التي أصبح أسمها الأندلس. كان استثناء هو وجود أقلية يهودية وأقلية مسيحية. فقد بدأت السلطة الإسلامية في نشر الإسلام منذ بداية وجودها، وقد تقبل المجتمع الآريوسي[12] هذه الرسالة

(12) الآريوسية مذهب مسيحي ليس له وجود حالي، ينسب إلى آريوس (القرن الرابع الميلادي) أحد كهنة الإسكندرية، تتمحور تعاليم هذه الطائفة عن سائر الطوائف المسيحية في علاقة أقانيم الثالوث الأقدس ببعضها

المحمدية بسرعة غريبة، وأصبح هذا الشعب الجديد الإسباني المسلم يعرف باسم (المولى). ولم يحدث مطلقا أن تحولت كل أسبانيا إلى مسلمين، فلم تكن هناك ضرورة لأن يكون كل السكان مسلمين، فالدين الإسلامي يقر في تشريعه بأنه «لا إكراه في الدين» وأن بإمكان كل من يؤمن بالله كاليهود والمسحيين أن يعيش في المجتمع الإسلامي بمقتضى عهد خاصة « أهل الذمة» وقد سمت الأقليات المسيحية التي سكنت في ظل الحكم الإسلامي باسم «المستعربين»[13].

وقد أدى استيلاء المسيحيين على مناطق إسلامية (بالذات في الفترة ما بين القرن العاشر إلى الثاني عشر) إلى هجرة الطبقة الحاكمة المسلمة، وتحول سكانها المسلمين إلى حالة «المدجنين»[14] الذين استمروا يدينون بالإسلام ويحافظون على ثقافتهم بحرية حتى أن وصل بهم الحال –في القرن الخامس عشر– بأنهم تميزوا باندماجهم في المجتمع الإسباني النصراني والذي احتل على معظم الأراضي الأندلسية آنذاك. وقد كان لهم قوانينهم المعترف بها، وكان لهم نظامهم الإسلامي الذي يحمي هويتهم، وكانت لهم ثقافتهم التي تتضمن التراث الإسلامي واللغة وأنماط الحياة الإسبانية.

إذن كان هناك عصر يتعامل فيه – رغم التقلبات السياسية- الأسبان من أبناء الأديان الثلاثة «المسلم والنصراني واليهودي» بطريقة ودية وعائلية، يتبادلون حضور حفلات الزواج والتعميد

البعض. وقد كانت الديانة الشائعة لدى سكان الأندلس منذ القرن الخامس الميلادي.

(13) باللغة الإسبانية يستخدم تعريف Mozarabes وما هي إلا نفس الكلمة بعد تحول صوتي بسيط.

(14) كلمة مدجن أصلها عربية «د.ج.ن» بمعنى استمر، وهنا يعني «الشخص الذي استمر» في أراض مسيحية على أن يدفع ضريبة.

والختان، وكانوا يحتفلون بمناسباتهم سويا، ويتبادلون الطعام والدواء للمرضى، فهم كانوا يشاركون الأرض بينهم وينتمون إلى نفس الهوية رغم اختلاف دينهم. وقد بدأ يتغير الوضع بالذات بعد صدور محاكم التفتيش وسياسة الإرغام والتي استطاعت أخيراً أن تقيم هذا الظلم مع انبلاج فجر العصور الحديثة.

فقد انتهى القرن الخامس عشر ببداية مأساة إنسانية غيرت تاريخ مجتمع شبة جزيرة الأندلس، تلك المحنة بدأت بتسليم مدينة غرناطة عام 1492م.

ولإعطاء خلفية تاريخية سريعة، فقد وحدوا أمراء بنو نصر الأراضي التي بقيت تحت الحكم الإسلامي في القرن الثالث عشر تحت علم «ولا غالب إلا الله» حتى أصبحت المنطقة الوحيدة التي تقع تحت السيادة الإسلامية في شبه الجزيرة الأيبيرية، وقد استمر كرمز للإسلام وازدهار حضارته لمدة 250 سنة، ضمت أراضيها المناطق الجبلية التي تقع الآن في أندلوثيا الشرقية من جبال روندا ومالقة حتى حدود مرسية والمرية، ومرج غرناطة وجبال «نبادة»[15]، ويقول الأستاذ إيبالثا: «وقد كان لها شريط ساحلي ضيق يمتد من مالقة والمرية، مكن لها الاتصال مع العالم الإسلامي. وقد اعتبرت في آخر سنواتها «مملكة مدجنة» استنادا إلى المعاهدات التي وقعتها مع الملوك المسيحيين. وكانت لها شبكة من الحصون التي كانت تحمي أراضيها من حملات المغاربة والمسيحيين الذين كانوا يهددونها. وبالرغم من حالتهم السياسية فقد كانت مملكة كثيفة بالسكان، إذ كان يهاجر إليها كثير من المسلمين المقيمين في الأراضي التي احتلها المسيحيون،

(15) جبال الثلج التي تحيط مدينة غرناطة.

وكان المجتمع التابع لمملكة غرناطة، مجتمعا حيا يموج بحركات ثقافية (أدبية وفنية وصوفية) يعيش داخل إطار ديني إسلامي، إذ كانت غرناطة تمثل السلطة الإسلامية في الأندلس».

وقد اختل هذا التوازن السياسي حينما بدأت حملات الملكين الكاثوليكيين فيرناندو وإيسابيل وبالذات مع بداية حرب غرناطة في 1982م والتي استمرت لمدة 10 سنوات تساقطت فيها مدن المملكة، حتى استسلمت مدينة غرناطة في أوائل عام 1492م.

وقد استلمت المدينة للملوك الكاثوليكيين بمعاهدة سلام[16] وقعت بين ملك غرناطة محمد بن عبد الله النصري من جهة وفيرناندوا وايسابيل - ملكي قشتالة، أراغون، وليون وصقلية- من جهة أخرى. وبموجب هذه المعاهدة التزم الملك المسلم بتسليم مملكة غرناطة للملكين النصرانيين مقابل شروط عليهما احترامها والسهر على تطبيقها. هذه المعاهدة إذن ليست «تسليما لا مشروطا لغرناطة» ويجب اعتبارها اليوم كأي اتفاقية سياسية ثنائية بين دولتين، بموجبها تخلى الطرف الأول الممثل في الأسرة النصرية الحاكمة عن السيادة في مملكة غرناطة، لصالح الطرف الآخر، اللذان تعهدا بدينهما وشرفهما بالالتزام بسلسلة من الشروط والواجبات، منها حفظ الحق في الحياة وعدم المساس بوحدة الأمة وحرية التدين والعبادة وحفظ الخصوصيات الدينية والثقافية لشعب غرناطة وترك الملكيات والنظام التقليدي الإداري والقضائي كما كان عليه الحال في أيام حكم عائلة بنو نصر.

(16) عرفت باسم «معاهدة تسليم غرناطة» أو «اتفاقية غرناطة» وقد وقعت في 25 من شهر ديسمبر من عام 1491م.

وبعد سنوات قليلة جدا من تسليم غرناطة والحمراء بدأ الانتهاك الممنهج لبنود معاهدة التسليم من طرف الدولة الحديثة العهد «إسبانيا»، ليغادر أبو عبد الله المملكة عابرا من منطقة جبال «البشرات» إلى شمال أفريقيا ومعه العديد من سكانها المسلمون.

فيما بعد المعاهدة

والأغلبية من الغرناطيين اختاروا البقاء في أرضهم حتى بعد أن سقط نظام التعايش سواء في القرى الريفية أو في المدينة نفسها، بين المسلمين والمستوطنين المسيحيين فالنظام المدجن القديم «انتهى بوفاة كبار السن»[17] وقد استمر الشعب الأندلسي صامدا حتى في حين أن بدأت «حملات التعميد الإجبارية» في عاصمة مملكة غرناطة ثم انتقلت إلى مدن وقرى أخرى منذ عام 1502م. ولم يكن التعميد مجرد شعيرة دينية مسيحية، بل كان يعني بداية وضع اجتماعي، فقد كان الشخص يتحول رسميا إلى مسيحي بعد التعميد، وبهذا كانوا يخضعون «قانونيا» كمسحيين جدد لسلطة محاكم التفتيش التي كانت تراقب تصرفاتهم وتعاقبهم في حين يريدون ذلك، بأي حجة يجيدونها مناسبة.

وهؤلاء المسلمون الذين تعمدوا، كانوا في كامل قواهم العقلية، وتلقوا التعميد حفاظا على حياتهم وبالأساس على دينهم، فقد كانوا يعلمون أن الشريعة الإسلامية تتضمن «التقية» التي تجيز المسلم على إخفاء عقيدته إذا كان إظهارها يعرضه للخطر. وقد سمي من اتخذ هذا الطابع «بالموريسكي» وقد حصل ذلك مع معظم سكان الأندلس

(17) حسب قول ديغو أوتاد ودي ميندوثا في كتابه «حرب البشارات» والذي كان معاصرا لأحداث وقته.

المسلمين –والذين كانوا معظم سكانها– فهؤلاء عرفوا كيف يعيشون تحت الحكم الإسباني، بعد إرغامهم على التنصر زهاء قرن من الزمان أصدر فيليب – ملك إسبانيا حينئذ– قراره الشهير بنفيهم من أراضيها في سنة 1609م. وفي خلال هذه الحقبة الطويلة عانى أولئك المورسكيون، ألوانا مروعة من الاضطهاد المدني والديني، ومن مطاردة ديوان التحقيق الإسباني، وأرغموا على ترك لغتهم العربية، واتخاذ القشتالية لغة للتخاطب والتعامل، واتخذوا لهم لغة سرية خاصة هي لغة «الألخميادو» الشهيرة وهي القشتالية المحرفة تكتب بحروف عربية ليستطيعوا أن يحتفظوا بتراثهم الديني القديم.

وأذكر هنا كلمات المؤرخ فرانثيسكوا بيانوبيا: «والذي نعتبره اليوم جوهر الأسبانيا والكاثوليكية لم يكن سوى منعطفا راديكاليا، في نهايات القرن الخامس عشر، وضع نهاية عنيفة وغير ضرورية «لكائن» قومي كانت أوراق اعتماده خالية من الأخطاء. بالطبع هذا ليس وقت البكاء والتصفيق، أو شغل أنفسنا بالبحث عن الأسباب وأصحابها ومنفذيها. إنني هنا أقف عند حدود التذكير بأن الموقف المتعصب الذي اتخذ تجاه المورسكيين في نهايات القرن السادس عشر لم يحدث فجأة ولم يحدث من تلقاء نفسه، بل كان وليد سياسة حاذقة وداعية للجانب المسيحي. فالموقف السلمي للمدجنين والمورسكيين أثناء «الثورات الشعبية» أظهر بوضوح وجلاء سمة الإخلاص الحقيقية في هذا الشعب حتى ذلك التاريخ»(18).

(18) فرانثيسكو ماركث بيانوبيا. القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى. ترجمة عائشة محمود سويلم. المجلس الأعلى للثقافة 2005م.

قافلة المخطوطات الأندلسية

وفي ذلك القرن الذي تمركز على الرغبة في التعميد والتبشير، لا يمكن أن ننسى ذكر الكاردينال ثيسنيروس – وهو مثال لمن كان يرى أن المسلمين لابد من أن يُنصروا «بقسوة» – معارضا لاتفاقية تسليم غرناطة. وحدث ما لم يتوقعه المجتمع المسلم آنذاك، حرق كتبهم، لإبادة تاريخهم وطعن حضارتهم: فقد أمر الكاردينال ثيسنيروس بحرق جميع الكتب المنتمية للمجتمع الأندلسي المسلم، ونذكر لوصف ذلك ما ذكره الأب داريو كابانيلاس في كتابه «خوان دي سيغوبيا ومشكلة المسلمين»(19) : «أمر ثيسنيروس بأن يحضروا له كل المصاحف والكتب الدينية لأي مؤلف كان، وعن أي موضوع كان، ونفد الأمر وأحضروا له ما يقرب عن خمسة آلاف كتاب باللغة العربية وكانت كتب مجلدة بعناية، وبعضها كان مزخرفا بالفضة والذهب واللؤلؤ، وقدرت قيمتها بأكثر من عشر آلاف دوقيه، وألقيت الكتب كلها في حريق عام حتى لا يبقى من شريعة محمد أدنى أثر...» وقد دعم هذا الحرق العام للحضارة الأندلسية أمرا ملكيا صدر بأشبيلية في عام 1511م يشار فيه «بأن يحضر المواطنون الذين تنصروا حديثا من مدينة غرناطة، ومن كل القرى التابعة لملكتها –خلال خمسين يوما من الإعلام بهذا الأمر– كل الكتب الإسلامية التي لديهم، سواء كانت في العقيدة أو في السنة أو في الطب أو في الفلسفة أو في التاريخ أو أي كتاب محرر باللغة العربية، وأن تسلم هذه الكتب إلى القضاة في المدن والقرى التابعة للملكة (...).

وعرف المجتمع ا وضعه، وعرف كيف يخبئ كتبه

(19) داريو كابانيلاس «خوان دي سيغوبيا ومشكلة المسلمين» مدريد 1952.

ومخطوطاته في جدران بيوته أو في منابر مساجده التي تحولت إلى صوامع كنائسه، كما هاجرت العديد من العائلات بمكتباتها الخاصة إلى شمال أفريقيا وبلاد السودان[20] وبنيت «دير الإسكوريال» لتحتضن الكثير من كتبها العلمية، وتناثرت صفحات تاريخها حيث تركت المجال لمن كسبوا المعركة لكتابة تاريخ جديد تمسحهم من الخارطة لمدة تعدت الأربعمائة سنة.

وقد فتح أبواب ميدان البحوث الأندلسية لدى الغرب ميخائيل الغزيري - الماروني السوري- في عام 1760م وذلك حينما نشر الجزء الأول من فهرسه «المكتبة العربية الإسبانية بالإسكوريال» حيث اتجهت أنظار الباحثين إلى هذه الكنوز المخزونة هناك ، وألفوا بما يعرضه في فهرسه من المراجع والوثائق العديدة كنوزاً من الحقائق والمعلومات التي لم يسبق أن ظفروا بها عن ماضي اسبانيا الأندلسي وعن وحضارتها وعلومها وفنونها.(لقد كان الغرب حتى أواخر القرن الثامن عشر لا يعرق من تاريخ أسبانيا الأندلسي سوى ما تعرضه الروايات النصرانية من شذور مغرضه، وكانت مئات الحقائق تغمرها حجب التعصب والتحامل والكذب، فجاءت وثائق الإسكوريال تبدد هذه الحجب، وتقدم الأدلة القاطعة على عظمة هذه الصفحة من تاريخ أسبانيا)[21].

في 1853م، قال موديستو لافوينتي في حفل استقباله بأكاديمية

(20) انظر كتاب

La Rihla de Abana. Viaje por la Curva del Rio Niger y los desiertos del Sahara en pos de un sueño llamado al Andalus. Ismael Diadié. Editorial Almuzara. Córdoba. 2005.

(21) محمد الرميحي. نفائس المكتبة العربية في الاسكوريال. أندلسيات، محمد عبدالله عنان. كتاب العربي العدد العشرون، الكويت، 1988م.

التاريخ الملكية الأسبانية: «أيها السادة، لقد قدم مؤرخونا عبر القرون هذا الشعب (يقصد بالمسلمين الأندلسيين) همجي وفظ وغير متحضر، ناظرين إليه من وجه نظر دينية بحتة، وهي فكرة تغفرها الغيرة الدينية التي أوحت بها، والتي تأصلت في شعبنا على مدار السنين، إلى أن جاء بعض المستشرقين الذين ينتمون إلى هذه الأكاديمية وكشفوا كنوز الأدب العربي التي كانت ترقد مجهولة فيما بيننا، وأشاعوا الضوء وعرفونا كيف كان هؤلاء الشرقيون اللذين تسيَدونا». ولم يكن هذا الصوت المنفرد الذي ارتفع إبان فترة التجاهل العام، ففي نفس اليوم الذي وافق هذا الخطاب ألقى أنطونيو كابانياس، عضو أكاديمية التاريخ هذه الكلمات: «لقد بدأت هذه الدراسات العربية متأخرة للأسف، فلم تكن اللغة العربية حتى ذلك الوقت منتشرة بنفس درجة الرغبة فيها، لدرجة أنها- للأسف- قد نسيت بيننا، بينما كان ينبغي أن تكون ينبوعا أدبيا. لقد اختفت المخطوطات، والأسكوريال –ذلك المستودع الضخم الذي خرج منه الجزء الأعظم من المخطوطات التي تزين المتاحف والخزائن الأجنبية، الإسكوريال الذي حفظ مخطوطات دييغو ميندوثا وبنيتو آرياس مونتانو والأربعين ألف مخطوطة الخاصة بالملك زيدان، والتي اقتنصت عام 1612م بالقرب من ميناء مارمورا –هذا الإسكوريال قد هلك الجزء الأكبر من كنوزه الأدبية في حريق ضخم عام 1671م، وقد تلف عدد كبير ن وثائقه بفعل الزمن»[22].

لقد اخترت هذان النصان لأبين بهما واقع الدراسات العربية حتى دخول القرن التاسع عشر، فقد كان هناك فراغ كبير في الاهتمام بما هو عربي، إسلامي أو أندلسي مع أنه قد مرت فقط مائتان سنة

(22) مانويلا مانثاناريس. المستعربون الإسبان في القرن التاسع عشر. ترجمة جمال عبد الرحمن. المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة 2003م.

من النفي العام، ويمكننا أن نلاحظ انه كان هناك هجر تام للدراسات العربية. ولبعض من هؤلاء المستعربين الفضل في بداية الكشف عن التاريخ الحقيقي ومراجعة الأفكار التي كانت سائدة في أسبانيا حول الغزو العربي، مراجعة تاريخية مبنية على أسس علمية.

بين تاريخنا وواقعنا الحالي

في عام 2012 ستحتفل مدينة غرناطة بالألفية على قيام مملكة غرناطة، والحقيقة هي مؤسفة فبعد مرور ألف عام واقعنا هو كالتالي:

1. ما زالت تُعرض الحقبة الأندلسية سواء في المناهج التعليمية، في الكتب والموسوعات العلمية «كحقبة استعمار عربي» لشبه الجزيرة الأيبيرية، استعمار دام 8 قرون بحجة تبرير نفي سكانها ومحاولة إبادتهم بعد سقوط مملكة غرناطة..

2. مازالت الدراسات العربية تعاني في المستوى الأكاديمي من قلة الخبراء فيها وقلة الباحثين مع أن الوضع في السنين الأخيرة قد تحسن بشكل كبير.

3. تعاني الجامعات الإسبانية من قلة وجود أقسام خاصة بالدراسات العربية والإسلامية، وبالذات بالدراسات المتعلقة بالتاريخ الأندلسي. كما تعاني من عدم وجود منح دراسية مناسبة لتنمية المعارف اللغوية لطلابها.

4. بالنسبة للتراث الأندلسي المخطوط فالحالة الراهنة مؤسفة للغاية - كحالة معظم المخطوطات الإسلامية بالعالم- فهو متناثر بين مكتبات عامة ومكتبات خاصة، بداخل وخارج أسبانيا، ويعاني

من مشاكل عديدة، أهمها: عدم وجود فهارس وصفية خاصة بهذه المخطوطات لتسهيل الباحثين من دراستها وتحقيقها، كما يعاني من سوء الحفاظ وسوء الترميم ومن السرقات والحرق إلى الوقت الحالي.

5. وفيما يخص بالدراسات المتعلقة بالقضية «الموريسكية» يمكننا القول بأن معظم الدراسات الأكاديمية التي جرت أو تجري حولها – باستثناء بعض الدراسات التي تقوم بها بعض المؤسسات والجمعيات الخاصة-[23] تود أن تثبت بأن ذلك المجتمع المسلم كان لا يمثل إلا «أقلية» في وسط الحقيقة الاجتماعية لدى أسبانيا منذ تسليم مدينة غرناطة، ويسندون ذلك بدراسات ديموغرافيا وأرقام سطحية وهكذا يمسح المؤرخ – متعمدا - مجتمع مسلم كان الأكثرية في سطح الأندلس، ويرمي في البحر أو المنفى أولائك الذين قاوموا بإخفاء هويتهم لأكثر من قرن، بقول أنهم خرجوا بعد إصدار قرار النفي العام في 1609م، ونحن لا نريد أن ننفي الحقائق التاريخية، ولا نريد أن نتجاهلها ولا ننكر ما هو واضح، فبالطبع قد هاجر العديد من سكان الأندلس - منذ بداية القرن الرابع عشر- بسقوط وحدة الأمة، سواء كانت هجرات داخلية أو خارجية إلى مختلف البلدان المحيطة بشبه الجزيرة الأندلسية والتي كانت ترحب بالمهاجرين تارة أو لم تكن ترحب بهم ولكن نتسآل هنا: من أين أتى هذا الكم الهائل من السكان الذين استوطنوا أراضي الموريسكيين، هل كانوا مزدحمين في أراضي شمال أسبانيا منتظرين وقت نزولهم للاستيطان. وكيف وصل الأمر إلى أن أصبحت الأكثرية هي الأقلية في مجرد قرن من الزمان، طبعا هنا سنعتبر الموريسكيين «المسلمين المتنصرين والذين كانوا الأكثرية في البلاد» هم الأغلبية بعد التنصير «النصارى الجدد» واللذين طردوا في

(23) نضع كمثال لهذه الجمعيات، مؤسسة التميمي للدراسات الموريسكية بتونس.

آخر المطاف، وبقي «النصارى القدامى»، إذن نتنج من هذا أن أسبانيا بقيت خالية من السكان أو يمكننا أن نتنج من أن الدراسات التي تجرى ليست بالواقعية وتهدف أن تفصل بين حقيقة تاريخنا وعلاقة شعبنا الأسباني بماضيه. أي أنها تود أن تبعد مجتمعنا الحاضر بأن لشعبنا صلة «بالأندلسي» أو بالعربي» أو أسوء من ذلك «بالمسلم»، إذن يمكننا أن نرى هنا لعبة التاريخ واضحة.

6. علينا أن نفكر أيضا بأن الوقائع والبطولات التي ندرسها في مدارسنا ليست دائما حقائق تاريخية، بل هي في معظم الحالات وقائع خيالية أو خرافية أو حقائق مبالغة لإسناد إرادات عقائدية أو سياسية، وعادة ما يحدث هذا في التاريخ. ونحن المواطنون «وبالذات المسلمين الأسبانيين» نعاني من جهة من تشويه سلبي لتاريخنا، يضعنا في مواقف حرجة وغير عادلة في مجتمعنا، ويصعب علينا الاندماج حيث أنه وفي حين أن نفتخر بإسلامنا، تستخدم الصورة السيئة «التاريخية» والراسخة عن المسلم الأندلسي أو العربي «ضدنا» ومن جهة أخرى نواجه الوجه الآخر من العملة والذي يظهر «الشعب الأندلسي» في تاريخنا كذلك الشعب الضائع، الذي نال نصيره بتصرفاته، الغير إسلامية، من اللهو والخمر -كما يود أن يثبته العديد من المؤرخين- واللذين يستغلون التاريخ الأندلسي لاستناد آراء خاصة، أو لمقارنة الماضي الأندلسي بواقع بعض الفئات من المجتمعات العربية وإعطاء العبرة التاريخية. وأنا أقف ضد هذا التفكير تماما، لأن العوامل التي أدت إلى سقوط الأندلس عديدة ومتفرقة. كما أن مملكة غرناطة، وبالذات معالمها الإسلامية وثقافتها تثبت عكس ذلك، فهي تبرهن مدى تمسك أهلها بالمشاعر الإسلامية التي كانت توحدهم كأمة واحدة وتسير بهم في طريق مستقيم. وكما يمكننا أن نقول بأن

صمود المورسكيين وإصرارهم على إبقاء تراثهم وهويتهم لمدة أكثر من 3 قرون تبين لنا مدى أهمية الإسلام لدى ذلك المجتمع الذي عرف في معظم عصوره كيف يدمج الدين والدنيا ويعطي كل جزء نصيبه، ولرؤية ذلك لا علينا إلى أن نزور قصر الحمراء بغرناطة حتى تتسنى لنا فرصة رؤية جمال قصورها المزينة بآيات من القرآن الكريم والمليئة بمحارب للصلاة.

واليوم وقد دار الزمان على الجميع، ها نحن نرى نتيجة «غسيل الدماغ» الذي انتهجته إسبانيا ضد القشتاليين أنفسهم والغرناطيين الأندلسيين، فبدل إحياء ذكرى «تسليم» المملكة يوم الخامس والعشرين من نونبر 1491م، وتقرر الاحتفال بذكرى «أخذ» غرناطة يوم 2 يناير 1492م فلابد من أن نسعى جميعا إلى العمل في انقاذ ماضينا والعمل في إحياء ثقافتنا الأندلسية وترك البكاء على «الفردوس المفقود» فلن يكون مفقودا ما دام حيا في تراثنا وطبائعنا ومعالمنا وإسلامنا..

ولا أستطيع أن أختم قولي بكلمات أفضل من التي ذكرها الأستاذ عبد الجليل التميمي عن حال الدراسات الأندلسية في وقتنا الحالي: «والنتيجة الحتمية لهذه الوضعية أننا لا نعلم الشئ الكثير عن مأساة الموريسكيين الأندلسيين إلا بالقدر الذي يذكرنا بضياع الأندلس الفردوس المفقود، وبمحنة الموريسكيين وخروج المسلمين وحركة الجهاد الإسلامي ودور الملكة إيسابيل في إسقاط الأندلس، وحرق المكتبات العامة، ودور محاكم التفتيش الرهيبة في القضاء نهائيا على الوجود المادي والحضاري للأندلسيين، وطردهم جوراً من أندلسهم وخضوعهم للتعميد القسري وحرقهم أحياء، لأنهم تمسكوا بتلابيب دينهم وتقاليدهم ومنظومة حضارتهم، وفرضت لهم محاكم

التفتيش أقصى وأشنع أنواع الظلم والقهر المادي والمعنوي، وتذويبهم عن طريق دمجهم تماما في المجتمع الإسباني الكاثوليكي. وقد ألهبت تلك الكتابات العاطفية جداً مشاعر الأمة العربية والإسلامية وجعلتها تردد وتجتر معلومات عادية، دون التعمق في مكنونات وأسرار الاختناق الحضاري للأندلس ومحاولة القضاء عليها»[24] .

يـــا داخـــل باللـــه قف وتأمل	في بهجة الحسن البديع الأكمل
سرّح بطرفك في محاسن منزلي	عبقــت لنــا نفحاتهــا كامندل
وإذا نظرت إلى الحقيقة قلت لي	السر في السكان لا في المنزل[25]

(24) عبد الجليل التميمي. الدراسات الموريسكية الأندلسية، بين الواقع والمأمول. سلسلة المحاضرات العامة رقم 7. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض 2003م.

(25) شعر يزخرف حروفه العربية جدران إحدى قصور القلاع (القلعة الحرة) التابعة لمدينة الحمراء الملكية بغرناطة، وكتب في القرن الخامس عشر وكاتبه مجهول.

التفاعل الثقافي ومستقبله في إسبانيا

عبد الصمد أنطونيو روميرو رومان (*)

Abd al-Samad Antonio Romero-Roman

الشعوب والحضارات والثقافات مدعوة اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، لدفع الحوار وتعزيز التعايش، وفي عالم يتغير باستمرار، لا يمكن تصور أي تعاون بناء، أو أي حوار حقيقي بين الحضارات والثقافات وتقوده الشعوب دون الإقرار بمبدأ التنوع الثقافي، ومن ثمة فلا بديل عن التربية والحوار واحترام التنوع الثقافي وصونه باعتباره سبيلاً للتعايش بين بني البشر والتأسيس لمستقبل مشترك أكثر اطمئناناً وتضامناً، والعمل على أن تسود فلسفة تعايش الثقافات محل دعاوى صدام الحضارات، ويحل منطق الاعتراف بالآخر والإدماج محل منطق التهميش والإقصاء.

(*) داعية إسباني ومستشار منظمة الإيسيسكو ومدير كلية الدراسات الأندلسية.

فحوار الحضارات، الذي أصبح اليوم قضية إنسانية دائمة الحضور في ساحة الفكر العالمي، يجب أن ينطلق من نقاط الالتقاء بدلاً من أوجه الاختلاف، وفي إطار الالتزام بالموضوعية واحترام الآخر، ولهذا يتعين الابتعاد الكامل عن تشويه صورة الآخرين وإزدراء معتقداتهم ورموزهم الدينية وعدم المس بخصوصياتهم الثقافية، وينبغي بدلاً من ذلك، التصدي للصور النمطية والتعميمات والأفكار المسبقة، وألا تؤدي الجرائم التي يرتكبها أفراد أو جماعات صغيرة إلى تعميم هذه الصورة على شعب أو حضارة أو ثقافة، وعلى وجه الخصوص ألا تلقي تلك الجرائم بظلالها على الدين، فيجب التفرقة والتمييز بين جوهر الديانات ورسالتها السامية من جهة وبين معتنقي هذه الديانات وسلوكهم وأفكارهم من جهة أخرى.

ولا يعد صراع الحضارات والثقافات قدراً محتوماً، لأن العنف والجهل بالحقائق والخوف من «الآخر» ليست أموراً حتمية، بل هي نتاج للتربية وللثقافة التي ينشأ عليها الفرد، وتطبع سلوكه وردود أفعاله، ومن ثم فلا بديل عن الحوار للمحافظة على التنوع الثقافي والتعددية.

فيجب أن تتعايش الثقافات والديانات في حوار دائم ومحاولة مستدامة لإغناء بعضها بعضاً؛ والترفع عن كل توتر أو احتقار أو استعلاء وعبر سلسلة من الإسهامات المتبادلة المبنية على القيم والمبادىء الفطرية والإنسانية؛ والتي تحث جميعها على مبادىء الإخاء والحق والعدل والتسامح واحترام حقوق الإنسان، وهي مبادىء كونية ينبغي الارتقاء بمضامينها وترسيخها في الضمائر والسلوك باعتبارها موروثاً إنسانياً جماعياً ينبغي التأسيس عليه ليفسح المجال أمام تفاهم الشعوب بما يكفل تقارب الحضارات وتلاحقها، ويتعين على بني البشر

كيفما كانت معتقداتهم؛ أن يعتادوا على العيش مجتمعين على أساس إرادة مشتركة وحرة، فلا مستقبل لحوار الثقافات والديانات إن لم يرتوِ من نبع التسامح والاحترام المتبادل.

إن من الآثار السلبية للعولمة هو السعي نحو تنميط الثقافة على المستوى الكوني، ولهذا فهي تمثل تحدياً حقيقياً للموروث الإنساني المشترك، الأمر الذي يدعو إلى تدعيم التكافل بين الشعوب بأداء ممنهج قائم على الحوار المؤدي إلى زيادة الوعي بالقيم المشتركة بين الشعوب جميعاً، إلا أن العولمة لا تنطوي على سلبيات فقط، بل إنها تتيح إمكانات جديدة للتواصل، وفرصاً للتفاعل والتقارب، وإن مسار العولمة يقتضي اعتبار التنوع والتعدد الحضاري دافعاً للعولمة لا معوِّقا لها، حيث يكون من المفيد مراعاة الخصوصيات الثقافية والحضارية.

جماعة الخير. لقد ذهبنا في الأرض كلها، نبحث عن الأزمة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والخلقية، والفكرية، والفلسفية وكل تلك الأزمات تحتاج إلى الإنسان، وأن يعود مرة أخرى أمام الله إنساناً آدمياً، وهذا لا يكون إلا بتطبيق ما علمنا إياه آباؤنا، ووجدنا هذا التراث الذي آمنا به وأطمأنت به قلوبنا، وتصحيح المفاهيم ، وتصحيح السلوك، واذا أردنا أن نضع عنوانا فنقول «التربية ثم التربية ثم التربية» حتى لو وصفَنا بعضهم بالتخلف، فإن الكلمة الطيبة تخرج من القلب فتصل إلى القلب فتغير الوجدان.

إن تنوع الثقافات والحضارات نعمة من الله، وللإسلام منهج رباني وسلوك إنساني، يرى المسلمون من خلاله لكل ثقافة عبقريتها الذاتية وغناها المميز وإسهامها في إغناء التراث الثقافي الإنساني، وإننا بوصفنا مسلمين؛ علينا أن نسهم في دعم مسيرة الحضارات

الإنسانية وتمتين أواصر التعاون والتعايش والسلام والمحبة، مع التأكيد على عدم التنكر للثقافة الأصلية، والذوبان التام في المجتمع المحيط.

فالانفتاح الإيجابي على حضارة البلدان المختلفة باعتبارها جزءاً من الحضارة الإنسانية يحتم الوعي باستيعاب خصوصيات هذه الحضارة، والانخراط في ثقافة التعايش المشترك، ونبذ كل مظاهر العنف وكل أساليب الإقصاء والتهميش والتمييز. وانطلاقاً من ذلك، علينا التمسك بذاتيتنا الثقافية وهويتنا الحضارية والدفاع عنهما في إطار التفاعل مع الثقافات والحضارات الأخرى، كما علينا مراجعة أسس النظرة إلى «الآخر» والابتعاد عن الصور النمطية للشعوب وثقافاتها وحضاراتها؛ فالحوار نداً لند بين الأمم والشعوب يتطلب منا الجرأة لمراجعة النفس دون التنكر للهوية الدينية والثقافية.

لهذا يجب إعطاء مكانة أفضل للثقافة في علاقات التعاون الثنائية ومتعددة الأطراف، وبخاصة من خلال تعزيز القدرات في مجال المحافظة على أشكال التراث والإنتاج الثقافي، وتفعيل دور المؤسسات الدولية والمنظمات الحكومية وغير الحكومية في تكريس احترام المعالم التاريخية والمكونات التراثية لكل بلد والسعي إلى حمايتها من أي شكل من أشكال الطمس والتشويه والإساءة، والعمل على وضع حد للانتهاكات المتكررة التي يتعرض لها التراث الثقافي والتاريخي في عدة بقاع من العالم.

ودور المجتمع المدني، وخصوصاً الجمعيات المعنية بقضايا الأقليات والمهاجرين، شرط أساسٌ لتحقيق التكامل بين تدبير التنوع الثقافي وسياسة الإدماج والاندماج، كما يجب أن تلعب كيانات المجتمع المدني دوراً أساساً في مجابهة التهميش والظلم والعنف والتطرف

وبخاصة سياسة الكيل بمكيالين، لأنها مسؤولية أخلاقية مشتركة للإنسانية جمعاء، تستوجب اتخاذ تدابير عادلة ووضع استراتيجيات ملائمة لبناء علاقات إنسانية متوازنة.

يجب الإقرار بالتنوع الثقافي، والعمل على صيانته في إطار سياسة دولية مبنية على أسس الحوار والسلم ونبذ منطق الهيمنة والقوة، وإدماج التنوع الثقافي في جميع النصوص المؤسِّسة لجميع المنظمات الإقليمية والثقافية والدولية، بوصفها قاعدة من القواعد الثابتة للسياسة الدولية، ووسيلة فعالة لإقرار الأمن واستتباب السلام في العالم. فبإمكان التنوع الثقافي أن يكون عاملاً أساساً من عوامل التنمية والفهم المتبادل والتعايش السلمي والسير نحو التقدم الاقتصادي والاجتماعي. ولابد من التزام تنفيذ مقتضيات «اتفاقية اليونسكو لحماية وتعزيز أشكال التعبير الثقافي»، و«الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي» باعتبارهما وثيقتين كفيلتين بصون التراث الثقافي والتصدي بشكل عملي للتنميط الثقافي.

الشباب ثم الشباب ثم الشباب، فمحاولة الربط بين شباب العالم في شكل مجموعات من دول العالم بغض النظر عن الحدود الجغرافية؛ وإشراكهم في مشاريع ستمكنهم من العمل سوياً في عمل جماعي، ليتقاسموا أهدافاً مشتركة تنمي إحساس الواجب، واحترام الآخر، وتعزز روح التسامح وقيمه، على أمل أن تتحول تلك المجموعات إلى شبكة شبابية عالمية لخدمة القضايا المتعلقة بحوار الحضارات والثقافات والتنوع الثقافي.

إن الإسلام نظام اجتماعي، وتربوي، وتعليمي، وثقافي، واقتصادي، وسياسي، وتلك الأنظمة متكاملة ومتعاشقة مع بعضها

بعضاً، وتدور محاورها حول علاقة الإنسان بالكون وعلاقة الإنسان بالآخر، وعلاقة الإنسان بنفسه، وكل هذا يخدم ويؤكد علاقة الإنسان بربه. وتتولى الشريعة تنظيم تلك العلاقات في مختلف المستويات، ويوضح الخالق هذا التنظيم من خلال آيات القرآن الكريم الثلاث التي تنتقل بنا من الهدف العام إلى الخاص:

«يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» (الحجرات الآية 13)، وهذه الآية تحث البشر على التعارف، بوصفه مبدأً ومطلباً أساساً، للتعايش والوجود على الأرض، ثم بعد ذلك نجد قوله تعالى: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة «سورة المائدة الآية 48، يؤكد الخالق على أن الاختلاف سنة كونية لا يمكن تغييرها، لأنه أرادها في خلقه فيجب احترامها واحترام الآخر وخصوصية مذاهبه الفكرية والثقافية ومعتقداته، وبعد ذلك تأتي الآية الكريمة التي تحثنا على الوسطية في التعامل مع القيم المستهدفة في الآيتين السابقتين. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (البقرة الآية 143)، فالوسطية تعني عدم التطرف، لأنه يفضي إما إلى الانغلاق، وإما إلى الفوضى، وربما يصعب على المرء بشكل عام، والمسلم بشكل خاص، تمييزُ وإدراك الحد الفاصل بين الشطط في التصور والممارسة، أو التزمت في الفهم والتطبيق.

فالإسلام مثله مثل الأديان السماوية، يدعو إلى التآخي بين البشر، وإلى الحوار والتسامح والاعتدال ونبذ كل أشكال العنف والتطرف والغلو، وإن أغلب حقوق الانسان التي أوصت بها المواثيق الدولية؛ لا يتعارض محتواها ومبادئَ حقوق الإنسان المشرعة في الشريعة الإسلامية، وتلك الحقوق تعتبر تكاليف إلهية لا يجوز للمسلم

أن يتهاون في تطبيقها لأنها فرض شرعي لا يجوز التفريط فيه أو تعطيله. ويقتضي ذلك التشبع بثقافة الحقوق والواجبات، فغالباً ما يطالب المرء بحقوقه ويناضل من أجلها، ولكنه كثيراً ما يجهل في المقابل أن عليه واجبات، فامتلاك الحقوق والواجبات؛ يضمنان العيش الكريم والاحترام المتبادل، ودرءَ التهميش، والإسلام يلزم المسلم بالوفاء بالحقوق والواجبات والوعي بأهميتها في اندماج الأفراد والجماعات دون تمييز بين البشر بغض النظر عن اللون والعرق والدين، فالإنسان مكرم لذاته مصداقاً لقول الله: «ولقد كرمنا بني آدم» سورة الاسراء، «الآية 70».

ودعونا نتدبر سوياً ونقتطف من كتاب الله، القرآن الكريم، بعض الآيات التي تنبذ بقوة العنف والتطرف والتمييز بين البشر وتحث على الإخاء والتسامح والتآزر: «فاصفح الصفح الجميل» (الحجر، الآية 85): «ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم» (فصلت، الآية 34). «ولا تجسسوا ولا يغتبْ بعضكم بعضاً، أيحب أحدكم أن ياكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه» (الحجرات، الآية 12). «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»(المائدة، الآية 2).

إن الثقافة الإسلامية - كما يشهد التاريخ لها - ثقافةُ تقدم وإبداع وعلم وعمل، وقد ظل تنوع الثقافات والحضارات وتعايشها، موجوداً داخل الرقعة الجغرافية الواسعة التي يعتنق أهلها الإسلام، وإن تقدم الحضارة والثقافة الإسلامية كان مرهوناً بوعيها للحضارات الإنسانية والتنوع الثقافي وأيضا الحماية الذاتية لحضارتها وأيدلوجيتها المميزة.

لهذا يجب تفعيل التواصل بالمراكز الثقافية الإسلامية بالخارج،

والعمل على دعم مراكز البحوث الدولية التي تتناول القضايا الإسلامية بموضوعية، والتوسع في إقامة معاهد ومراكز مماثلة في أهم العواصم العالمية، وإقامة الندوات المشتركة، وتنظيم القوافل والمعارض الثقافية، وتكثيف التعاون مع الشبكات الفضائية والإليكترونية الناشطة في أرجاء العالم، ولا سيما تشجيع دور النشر العالمية الكبرى على ترجمة روائع الإبداع والدراسات الإسلامية الجادة إلى اللغات العالمية، وتعزيز التفاهم ومعرفة الآخر، والقيام بدور فعال من أجل إبراز قيم الحوار والتعايش والتسامح في الإسلام، والدفاع عن مبادىء التنوع الثقافي.

ومن أهم خصائص الحضارة الإسلامية أنها حضارة التوازن والوسطية؛ وحضارة امتزاج المادة بالروحانية بحيث جمعت بين العلم والدين، وبين الروح والمادة ، وهذا في حقيقة الأمر ما يميزها من الحضارات الأخرى التي أكثر ما عنيت به هو الجانب المادي من الحياة، والجانب الجسدي، والغريزي من الانسان، فجعلت إشباع اللذات أكبر همها ومبلغ علمها.

فالحضارة الإسلامية وصلت الانسان بالله، وربطت الأرض بالسماء، كما جمعت بين العلم والإيمان، وحرصت على السمو الأخلاقي حرصها على الرقي المادي، ولذلك كانت – وبحق- حضارة روحية مادية، مثالية واقعية، ربانية إنسانية، أخلاقية عمرانية، فردية جماعية، حضارة التوازن والوسطية، التي قامت عليها أمة وسط، وجعلت من حرية الروح وقوة العقل سمات أساسية لخلق إنسان متصوف متفكر وعالم تقي. فنحن، المسلمون، نسعى في الدنيا ونعيش ونعمل فيها بجد ابتغاء مرضاة الله وخدمة البشرية، مع التذكرة الدائمة بأن هناك آخرة ويوم حساب، سيحاسبنا الله عز وجل على

كل أعمالنا ما صغر منها وما كبر وما اقترفناه في حق أنفسنا وحق الآخرين.

من هنا، كان من مظاهر الحضارة الإسلامية أنها استطاعت أن تؤثر تأثيراً كبيراً في جميع الشعوب التي خضعت للدولة الإسلامية، بل إن الثقافة الإسلامية طغت على الثقافة الأصلية للشعوب التي انتشرت فوق ربوعها، ومن أعجب الحقائق أن يتم هذا التحول الفكري العظيم من دون إكراه أو إجبار، ولهذا نجد كثيراً من الباحثين يأخذهم العجب حين يجدون أن ما عجز عنه الإغريق والفرس والرومان عندما خضع الشرق لهم؛ قد تمكن من تحقيقه المسلمون، فتلك الحضارات لم تستطع أن تؤثر في عقائد الشعوب ولا في لغاتها، ولا في ثقافتها؛ في حين أن المسلمين قد استطاعوا أن ينشروا حضارتهم وثقافتهم ودينهم ولغتهم في البلاد التي فتحوها وأصبحت هذه الشعوب فيما بعد تنشر رسالة الإسلام وتدعو بدعوة القرآن وتتكلم بلغة العرب والإسلام.

من خصائص الحضارة الإسلامية أنها أشاعت روح العدل والإنصاف والتسامح بين الناس؛ وكان من ثمرات ذلك أن يتعايش الناس- دون العقائد المختلفة والأجناس المتباينة- متجاورين، يسودهم الأمن والسلام والمحبة، فيتجاور المسجد والكنيسة والمعبد في كل قطر، بل في كل مدينة إسلامية، وليس ذلك فحسب فإن تعاليم الدين الإسلامي الحنيف تحث على ألا يجبر أحد على تغيير دينه ومعتقده، فحرية الاعتقاد مكفولة في ظل الشريعة الإسلامية، والله عز وجل يقول في قرآنه الكريم: «لا إكراه في الدين» (البقرة، الآية 256). كما تؤكد آيات سورة الكافرون على أن احترام خصوصية الدين أمر جذري في الإسلام، وختمت السورة بقوله تعالى: «لكم دينكم ولي دين».

إن الحضارة الإسلامية بجذورها التاريخية والثقافية جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي، لذا فان ترسيخ هذا الفهم وتعميقه هو إثراء وضرورة؛ فقد أقام المسلمون حضارة عالمية جعلتهم في طليعة الشعوب الحضارية، ومن أبرز الأسس التي قامت عليها الحضارة الإسلامية: عقيدة التوحيد، والعدل بين الناس ، والعلم، والأخلاق لفاضلة، والعمل الصالح وغير ذلك من المبادىء السامية التي أعادت صياغة الإنسان من جديد؛ حضارة جديدة أخرجت الناس من الظلمات إلى النور، ووضعت الأساس لبناء الإنسان في الإسلام.

فعندما فتح العرب المسلمون بلاد الأندلس بقيادة طارق بن زياد في رمضان سنة 92 هـ (711 ميلادية) وأسسوا دولة إسلامية حكمت ثمانية قرون من الزمان؛ أي حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي (1492 ميلادية)، أدت الأندلس - في عهد ولاتها الذين شجعوا العلم ورعوا حقوق العلماء- دوراً هاماً في نقل الحضارة العربية الإسلامية من المشرق إلى المغرب، فقامت بلاد الأندلس بحمل قناديل الفكر والمعرفة تضيء ما حولها من ظلام الغرب وتخلفه قبل أن يبدأ ما عرف بعصر النهضة الذي كانت أوروبا تعيش قبله في جهل وظلام فكري وروحي.

وشملت الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس مجالات متعددة تركت بصماتها الواضحة على الحياة في شبه الجزيرة الأيبرية وأوروبا، ولقد أدى المناخ الحضاري الذي تسمته الأندلس إلى العناية بجوانب العلم والفكر، فشيدت المدارس وافتتحت المكتبات واقتنيت الكتب حتى أصبح أغلب الناس قادرين على القراءة والكتابة، فازدهرت الآداب والفنون وارتفعت المباني والمرافق العامة والخاصة

بفن أصيل.

كان من ثمار هذه الحركة أن أصبحت قرطبة عاصمة للحضارة، ليس في إسبانيا وحدها، بل في الغرب، وقد أنشئت فيها مدارس للطب والهندسة والعلوم المختلفة وبنيت فيها المستشفيات ومعامل الكيمياء ومراصد الفلك وكانت جامعة قرطبة منارة شامخة للفكر والثقافة وحاملة لواء الحضارة العربية الإسلامية الشاملة، ومن هنا أصبحت قرطبة موطناً للعلوم، يقيم فيها أعداد كبيرة من العلماء والخبراء في علوم الطب والصيدلة والكيمياء والفلك والرياضيات وعلم النبات وغيرها من العلوم الطبيعية، ونشطت فيها علوم عقلية مثل الفلسفة والمنطق والترجمة وغير ذلك، ولذلك كان يقصدها طلاب العلم والمعرفة من شتى البلدان الأوروبية.

لم تقتصر هذه الحركة العلمية والحضارية العظيمة على قرطبة وحدها، بل شملت مدناً أيبيرية إسلامية أخرى مثل غرناطة وطليطلة وغيرها من المدن التي كانت تخضع للحكم العربي الإسلامي، وتذكر المصادر التاريخية أن الشباب من أوروبا وخصوصاً من إيطاليا رنسا كانوا يتزاحمون للدراسة في جامعات الأندلس الإسلامية، وممن درس في جامعة قرطبة؛ جربرت، الذي أصبح بعدُ بابا الفاتيكان، واتخذ «سلفستار الثاني» اسماً له، وهوالذي نقل إلى إيطاليا علم الرياضيات والأرقام العربية.

تذكر المصادر أيضاً أن أوروبا قد تعرفت إلى أعمال أرسطو من خلال مدينة طليطلة الأندلسية التي نشطت فيها حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، فترجم العديد من مؤلفات أفلاطون وأرسطو وكذلك الأعمال الفلسفية لابن سينا والفارابي وابن طفيل وابن باجة

وابن رشد، ومؤلفات ابن سينا والرازي الطبية، واعتبر كتاب « القانون في الطب» لابن سينا مرجعاً أساساً في الدراسات الطبية في أوروبا قرابة ستة قرون ولقب ب»إنجيل الطب«.

الحقيقة فإن هذه المؤلفات العلمية التي ألفها العلماء المسلمون في الشرق والغرب، تعتبر- بعد ترجمتها في الأندلس إلى اللاتينية وغيرها من البلاد الآوروبية- أنها ساهمت وزادت من نهضة أوروبا الحديثة، ويعترف كثير من الباحثين الغربيين بأنها ساهمت مساهمة عظيمة في تلك النهضة، ومن دونها لتأخرت القافلة العلمية والثقافية في الغرب قروناً عديدة . ولهذا نتأكد أنه عن طريق الأندلس الإسلامية تم نقل إنجازات الحضارة العربية الإسلامية إلى العالم الغربي. من الممكن أن ننظر إلى الحضارة الإسلامية على أنها عجلة تدور حول محور الرسالة الإلهية المستمرة، وذلك منذ عهد آدم أبي البشر إلى زمن خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم.

إن هذا المحور الإلهي للحضارة الإسلامية مستمر دون أدنى تغيير، لأنه يمتلك المعنى ذاته لروح الحياة، ولأنه يمثل المنطق نفسه للحقيقة المطلقة، وما محور الحضارة الاسلامية إلا هبة إلهية تكشف عن نفسها من خلال استمرارية الحياة والتاريخ، واسمحوا لي أن أوضح هنا أن الحضارة شيء أوسع من حالة الرخاء المدنية، وأن الحضارة مجهود تقدمه الروح البشرية لكي تحقق توازناً بين ذكريات الماضي وأشواق المستقبل، ولكي تعبر عن مفهوم الحياة وتقدم طبيعة الروح البشرية في آمالها ومخاوفها. وكان للتغييرات التي يشهدها العالم مصدر رئيسٌ في طرح سؤال: ما هو مفهوم الهُوية؟

في محاولة للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نتعرف أولا إلى

مفهوم المجتمع: فالمجتمع عبارة عن تجمع بشري نشأ تلقائياً، ويمتاز بالاستقرار والاستمرارية مع ضرورة وجود سلطة حاكمة، وعلى هذا فإن من أهم خصائص المجتمع؛ وجود الأفراد في مكان جغرافي مستقل لفترة زمنية طويلة تسمح بقيام علاقات اجتماعية فيما بينهم تتبلور في شكل تنظيمي اجتماعي بحكمة نظام متعارف عليه وسلطة اجتماعية متفق عليها، فإذا تحقق ذلك تم البناء الاجتماعي لهؤلاء الأفراد، والمجتمع المسلم شأنه شأن سائر المجتمعات التي تربطها وحدة المكان ووحدة الهدف وقبل كل هذا وحدة الدين. ومن هنا يمكن الحديث عن هويتين اثنتين تتفاعلان في الفرد وفي الجماعات: هوية عامة وهوية خاصة وفي بعض الأحيان قد يتحول هذا التفاعل إلى صراع .

فالهوية العامة ترمز إلى ما هو مشترك بين الأفراد والجماعات والمجتمعات والشعوب من قيم ومبادىء وغايات مشتركة ليتم التفاهم والتعاون والتضامن بينهم. وأما الهوية الخاصة فتتجلى في كل ما هو ثقافي خاص بشعب أو جماعة محددة داخل المجتمع الدولي، وهي التي تميز جماعة بشرية من جماعة أخرى، وتبرز الاختلاف بين مناطق معينة داخل البلد الواحد، أو بين بلدان عدة.

لهذا فالهوية الخاصة المستمدة من ثقافة وتاريخ جماعة بشرية معينة هي مصدر غنى وافتخار لهذه الجماعة تعززها أشكال التعبير المختلفة المتمثلة في الشعائر الدينية والعادات والتقاليد ومختلف أنواع الفنون.

ما يجعل المرء يحس- فعلاً- بتغير المكان هو مكونات الهوية الخاصة وهي التي تجعل الجماعات البشرية متماسكة ومتعاونة ومتضامنة ومستعدة للدفاع عن نفسها وعن هذه الهوية، وهذا ما أطلق

عليه ابن خلدون اسم «العصبية»، وعلى عكس ما تستدعيه هذه الكلمة من معان دالة على التنازع والفرقة، فمعناها الخلدوني، أساساً: «القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة» . بعبارة أخرى هي رابطة جتماعية سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معاً ، تربط أفراد جماعة ما ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عند أي خطر يهدد أولئك الأفراد.، وهو استعداد طبيعي وفطري.

أجد هناك اختلافاً جوهرياً وأصيلاً بين الثقافة العربية والاسلامية من جهة والأوروبية من جهة أخرى؛ إن المجتمعات العربية والإسلامية يذوب فيها «الفرد» داخل الجماعة، وعلاقة الفرد بالمجموعة وشعوره بأنه جزء لا يتجزأ من الجماعة أو العصبة؛ وفي هذه الحالة يفقد شخصيته أو فرديته ويتقمص كيان العصبة وتصبح هناك «أنا » واحدة هي «أنا» العصبة. وهذا الشعور يصبح فعالاً إذا ما حصل الفرد على مصلحة أو منفعة أو حتى ضرر لأنها تعود على العصبة ككل. أما المجتمعات الأوروبية فلكل «فرد» أناه المستقلة وشخصيته الخاصة، ومدى ما يحققه لنفسه من منافع أو ضرر فهي لذاته.

والحديث عن الهوية الخاصة لا يعني الانغلاق والتمسك الأعمى بالخصوصية، فهذا يؤدي إلى الإقصاء ورفض التعايش بين الشعوب بمختلف ثقافاتها ومعتقداتها، ومن ثم فإن التناغم بين مكونات الهوية العامة ومكونات الهوية الخاصة هو بمنزلة ضمان للاستقرار ، وقبول للآخر، والاستفادة المشتركة من التجارب الإنسانية.

ويؤكد الكتاب الأبيض، الذي أصدرته ونشرته المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو ، فيما يخص حوار الحضارات على أن التربية على المواطنة الديمقراطية أساسية، ليس فقط في خلق

مجتمع حر ومتسامح ومنفتح بل كذلك للانسجام الاجتماعي والتفاهم المتبادل والتضامن وحوار الثقافات والأديان ولإرساء المساواة ما بين النساء والرجال ، وتشمل أيضا كل الأعمال التربوية بما في ذلك التعليم المهني والأسرة، التي تمكن الفرد من التصرف بوصفه مواطناً نشيطاً ومسؤولاً محترماً عند الآخرين.

ومن المنتظر عبر التربية والمنهج التعليمي المستنير تصحيح الصورة النمطية عن الإسلام وذلك بإشاعة الثقافة الإسلامية القائمة على مبادىء العدل والمساواة والسلام ونبذ العنف والإقصاء والتهميش، تأكيداً وتجسيدا للآية الكريمة: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» وأول ما يتعرض للتهميش في دول أوروبا هو اللغة العربية وتدريسها.

وقد أوصى مشروع استراتيجية تطوير التعليم في المدارس العربية الإسلامية خارج العالم الاسلامي؛ المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، أنه يجب على البرامج التربوية والتعليمية تشكيل برامجها اعتماداً على :

- ثقافة المواطنة وحقوق الإنسان
- ثقافة العدل والسلام
- ثقافة التسامح والتعايش
- ثقافة الحوار وقبول الاختلاف

وإن وصف الحضارة «بالإسلامية» ينبغي أن يقودنا إلى مفهوم التعايش بين الاستمرارية والتغيير في كل من التاريخ والحياة، وأنا

أعتقد أن هذا التعايش يمثل النقطة الحاسمة التي اتخذتها الحضارة الإسلامية مساراً لها في الماضي؛ أي قدرتها على فهم الاستمرارية الضرورية للتراث مع إمكانية تغيير التاريخ.

في الحقيقة، فإن فكرة التعايش بين الاستمرارية والتغيير هي الفكرة الرئيسة التي مكنت الحضارة الإسلامية من تحقيق ذلك النجاح غير المسبوق في تاريخ العالم، ففي هذا التحدي المستمر والمتماثل بتثمين استمرارية التراث وقبول التغييرات في التاريخ؛ اختبار حقيقي لمستقبل الحضارة الإسلامية، سواء في ثباتها الروحي أو في إبداعها الفكري، وتكمن قوة هذه الفكرة في مفهومي: إيجابية التاريخ «التصديق لا التجديد»، ونشأة الإنسان الخالي من الذنب: «البراءة والتطهر».

والتاريخ الإيجابي يمثل أكبر البراهين حجة على أن القرآن الكريم يمثل ذروة الرسالة الإلهية الشاملة، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم هو رسول الله للعالمين، وبعبارة أخرى، فإن القرآن لم يأت فجأة، ولم ينكر ما سبقه من أحكام تجلب الخير لبني البشر، ولم يبدأ رسالته من الصفر؛ قال الله تعالى: «ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين»(الأحقاف، الآية 12).

قال الله تعالى: «ألم، الله لا إله إلا هو الحي القيوم، نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدىً للناس وأنزل الفرقان» سورة آل عمران، الآيات 1: 4 .

اذن فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم ليس أول الرسل، وإنما

خاتم أنبياء الله ورسله، والتاريخ لم يبدأ برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ولم ينته التاريخ بموته، قال تعالى: «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم» (آل عمران ،الآية 144).

كما أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن ثورياً متمرداً يلغي ويحذف كل ما جاء قبله، إن الله سبحانه وتعالى أرسله «مصدقاً لما بين يديه»، أي مؤكداً على كل الأمور الصحيحة التي سبقته، وكذلك أرسله الله تعالى لتعليم الناس كيف يتجتنبون الأمور السيئة في الحياة والتاريخ، والتي خبرتها القرون الأولى من الشعوب والأمم. قال تعالى: «كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذي أوحينا اليك وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب» (الرعد، الآية 30).

إن مفهوم التاريخ الشامل أثرى المسلمين بفكرة الأسلوب الشامل في التعامل مع التاريخ بوصفه وحدة متكاملة؛ وتبعاً لذلك، فقد حرر هذا المفهومُ التاريخَ الاسلامي من أن تستأثر به فئة واحدة، إنه من الطبيعي للمسلمين أن يضطلعوا بدورهم الهام بوصفهم ورثة للتاريخ بجدية كبيرة، لكنهم وهم يؤدون هذا الدور لم ينكروا دور الآخرين أبداً، ولا سيما دور أهل الكتاب، من اليهود والنصارى. ولابد للمسلم في أثناء تلاوته القرآنَ الكريم ، من أن يحس ويشعر بوجود أهل الكتاب في كل صفحة منه تقريباً، كما أن اليهود والنصارى لا يمكنهم أن يقرؤوا أي كتاب ذي قيمة عن تاريخ العالم، دون أن يتعرفوا على وجود المسلمين في ميادين الحياة البشرية كافة.

ومن المؤكد أن القرآن ينتقد بعض اليهود والنصارى، ولكنه

يفعل الشيء نفسه مع بعض المسلمين أيضاً، وفي اعتقادي: إن المسؤولية الأخلاقية تفرض على المسلمين عدم اتخاذ نقد القرآن الكريم للآخرين وسيلة لتغطية عيوب المسلمين أنفسهم، وبما أن القرآن الكريم بصفته كلام الله تعالى، كان فريداً في تقدير واحترام أتباع الديانات الأخرى ولا سيما اليهود والنصارى فيجب على المسلمين أن يطبقوا روح التسامح وسط تعدد الأديان.

وما أكثر ما أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى، فيقول الله عز وجل : «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون»(المائدة، الآية 69). وصورة الإسلام الحالية في الدول الأوروبية هي تصورات غير منصفة وغير موضوعية أفرزتها أحداث وأوضاع متشابكة لا تمت للإسلام بصلة، فالصورة المقدمة تكون في أغلبها إما مرتبطة بالحياة الجاهلية التي عاشها العرب قبل ظهور الإسلام، أو بمظاهر العنف والإرهاب التي يشهدها العالم خلال العقود الأخيرة، غير مفرقين بين الدين وجوهره الراقي والسامي، وبين من يدينون بهذا الدين، كما أن وسائل الإعلام غذت المجتمعات الأوروبية بمحاولات دائمة للربط بين الإسلام وممارسة العنف والإرهاب ، ودعمت أفكاراً غير صحيحة، تجعل الإسلام في وضع إدانة، وللأسف فقد ساهم عدد من المسلمين أنفسهم في الإساءة إلى صورة الإسلام، وغالباً ما يؤدي ذلك إلى نفور أبناء الجاليات المسلمة من بلدانها والتنكر لثقافاتها الأصلية.

على الرغم من أن عدداً من دول أوروبا اعترفت بالإسلام، فلا تزال هناك عراقيل ومعوقات لتطبيق هذا في دول أوروبية أخرى،

ونتيجة لموروث تاريخي ترسخ في الذهن الغربي فهناك أربعة أمور غامضة وغير مفهومة عن الإسلام في الدول الأوروبية:

أولاً: القرآن الكريم والشريعة

الناس في الغرب لا يريدون أو لا يستطيعون أن يفهموا أن القرآن الكريم عند المسلمين كافة؛ هو الكلام المنزل من عند الله، غير القابل للتغيير، والتبديل: «إنه لقول فصل وما هو بالهزل»، وأنَّ الشريعة الاسلامية للمسلمين هي التشريع الديني والدنيوي في الوقت نفسه، ولعل سوء فهم الشريعة الإسلامية في الغرب يأتي بسبب سوء التجربة الغربية التاريخية مع الكنيسة الكاثوليكية.

ثانياً: محمد رسول الله

الغرب المسيحي واليهود لا يقبلون بمحمد رسولاً أرسله الله بدين لا يؤمنون به؛ فاليهود ينكرون أن عيسى عليه السلام هو المسيح، ولكن الكثيرين منهم يقبلونه على أنه معلم ديني كبير. ولليهود تصورات سيئة عن المسلمين في العالم، والأمر نفسه نجده عند النصارى المتعصبين الذين ينشرون الأضاليل عن أن الله الذي يعبده محمد ليس الإله ذاته الذي يؤمن به اليهود والنصارى.

ثالثاً: الجهاد

إن الغرب يفهم من كلمة الجهاد شيئاً واحداً فقط؛ العنف والإرهاب والحرب ضد الغرب ومؤسسته السياسية والاقتصادية ومهما يحاول بعض المسلمين توضيح أن لكلمة الجهاد معاني نبيلة لتربية النفس الإنسانية، فالغرب لا يريد أن يستمع إلى تلك المعلومات ، بل يرد

عليها بالكلمة المشهورة ألا وهي «الصليبية». ويجب هنا التاكيد على أن الترجمات غير الصحيحة للثقافة الإسلامية، وعدم فهم واستيعاب المترجم للمصطلحات الإسلامية في نطاقها التاريخي والثقافي ، أفرز الكثير من المعاني والأفكار المغلوطة عن الإسلام ولكن يفسرها الغرب بأنها الفهم والمنهاج الحقيقي للإسلام.

رابعاً: وضع المرأة

الغرب لا يدرك وضع المرأة وحقوقها في الإسلام؛ وللأسف بعض المسلمين من الرجال والنساء يجهلون هذا الأمر أيضاً، فالمرأة لها ذاتها وكيانها الإنساني، ولكي تفهم وتدرك المجتمعات غير الإسلامية كيف أنصف الإسلام المرأة؛ يجب أن تطلع على أوضاع المرأة قبل الإسلام، لتعلم مقدار ما منحها الإسلام من حقوق ومكانة سامية.

وهناك أيضاً أربعة أمور غير مفهومة عن الدول الأوروبية في الدول العربية والاسلامية:

أولاً: الحرية

العالم الإسلامي وبخاصة العربي؛ لا يرفض فكرة الحرية بوصفها مبدأ نحو التقدم البشري والتاريخي ولكنه لا يفهم الحرية على أنها اتجاه نحو الشر؛ مثل بعض التصرفات السيئة باسم الحرية. فنحن نفهم الحرية بمعنى «حرية اختيار الخير بدلاً من أي شر».

ثانياً: الديمقراطية

العالم الإسلامي ما زال يتردد في قبول النظام الديمقراطي

القائم على أساس شريعة السلطة التي تقوم على أساس حق المواطنين في التصويت، فالقادة في العالم العربي يجب أن تستوعب واقع أن الشعوب المسلمة قد بلغت درجة من النضج تمكنها من حسن اختيار ممثلين سيقودونها إلى حياة أصلح وعدل اجتماعي أسمى.

ثالثاً: حقوق الإنسان

لا حاجة لي هنا لذكر أن الغرب يستخدم دعوى الدفاع عن حقوق الإنسان ذريعة للتدخل المباشر في شؤون الشرق سياسياً واقتصادياً وعسكرياً. فالمفروض على المجتمعات العربية والإسلامية رعاية حقوق الإنسان، لا ليبرىء نفسه أمام الغرب ، بل لتطبيق ما أمربه الله عز وجل في القرآن الكريم وفي سنة رسوله الأمين من احترام لحقوق الإنسان لأنها أولاً وآخراً حقوق الله الذي خلق الإنس والجن ليعبدوه، إذ يقول سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: «وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»، فجوهر معنى حقوق الإنسان هو أن يكون الانسان حراً في عبادته لله وأن لا يكون عبداً في تقديسه لمخلوقات الله.

رابعاً: العلمانية

إن المسلمين لا يفهمون السياسة العلمانية للغرب بوجه عام، وسياستهم نحو المسلمين وتجاه القضية الفلسطينية على وجه الخصوص. ولقد ترسخ في ذهن عدد كبير من المسلمين والعرب أن المجتمع الأوروبي مجتمع علماني لا سلطة فيه للعامل الديني. إن العلمانية في العالم الأوروبي نشأت لظروف خاصة بتدهور أوضاع الكنيسة وفسادها، ومن هنا لجأت الحكومات الأوروبية لفصل الدولة، وما تتبعها من مؤسسات عن الدين أو معتقدات دينية قد تشعل فتن

التميز والتهميش، فالاحترام والمساواة بين أفراد المجتمع جميعاً بغض النظر عن العرق واللون، والدين ركن أساس من أركان العلمانية في أوروبا، وهنا أيضاً وقع المترجمون في خطأ ترجمة مصطلح العلمانية من اللاتينية دون الأخذ في الاعتبار الموروث التاريخي والثقافي والديني.

وفي الختام نود أن نقول: إنه لا جدوى من أن ينتظر المسلمون الغرب حتى يفهمهم ويفهم قيمهم الدينية والسياسية والاقتصادية، بل ينبغي على المسلمين أن يؤمنوا بالله إيماناً صادقاً، لأن الله سبحانه وتعالى هو الذي يقرر مصير التاريخ البشري رغم كل ما يدبره الغرب أو الشرق، فلذلك يجب عليهم ويحق لهم أن يقتبسوا من الغرب كل ما ينسجم وَالمجتمعَ المسلم في الأمور الخمسة السابقة التي سبق وتحدثنا عنها؛ ألا وهي الحرية والديمقراطية والمؤسسية وحقوق الإنسان والسياسة.

لذا أدعوكم أحبتنا، وإخواننا في البشرية، مسلمين وغير مسلمين، عرباً وأوربيين وغربيين، والناس أجمعين، أدعوكم بأول كلمة من آيات القرآن الكريم، التي أنزلت على رسول الرحمن الأمين، صلى الله عليه وسلم، هي كلمة «اقرأ»؛ فالقراءة هي غذاء الروح والعقل، فلا تسمعوا آراء غيركم، عن الإسلام، ولا تعتنقوها. اجتهدوا بأنفسكم واقرؤوا عن الإسلام ، لن أقول فقط للتصحيح، بل أيضاً لإثبات إذا ما كان أيٌّ من الأمور المغلوطة والصور النمطية المنتشرة عنه صحيحة، آخذين في الاعتبار والإدراك، الفرق الكامل بين الإسلام وما يسلكه المسلمون.

إحياء الإسلام في إسبانيا ومسلمو الأندلس الجدد

هاشم كابريرا (*)

Hashim Cabrera

إن الحديث عن إحياء الإسلام في إسبانيا المعاصرة هوالحديث عن مسار كشف الغطاء، وعن الذكرى وعن استعادة ذاكرة تاريخ الأندلس من خلال البحث عن هوية أُسكتت لما يزيد على خمسمائة عام. من أجل هذا كان وما يزال دور المسلمين الإسبان في مسار إحياء وتوحيد الإسلام أساسياً، لأنه من أهم مهامه دراسة واستعادة النصوص الإسلامية الأندلسية. ويظهر هذا المسار بطريقة متنامية عن عمق ارتباطه بالوقت الراهن وأهميته، ليس فقط من أجل الأمة لكن من أجل الإنسانية جمعاء التي تبحث عن مراجع متميزة وعن طرائق أخرى للعيش.

(*) باحث وكاتب، وفنان تشكيلي إسباني.

يظهر ذلك المسار على أنه يدخل ضمن إطار العولمة، فعلى المسلمين تجديد أحسن قيمهم، واقتراح الحلول، لهذا يعزز المسلمون الإسبان الحوار والتعاون بمشاركتهم في مناهج التحاور ليس فقط بين الدولة والجماعات المسلمة، ولكن أيضاً في المناهج الأخرى التي تحاول دعم حوار الثقافات والأديان وتحاول خلق وتطوير وسائل التواصل المطبوعة والرقمية والمساهمة في النقاشات عن الإسلام في وسائل التواصل الوطني والدولي.

لقد حرك المسلمون الإسبان اتفاق التعاون بين الدولة واللجنة الإسلامية، وذلك بالإضافة إلى الدور القيادي للمنظمة الإسلامية في إسبانيا خلال عدة أعوام، وقد أدى هذا الاتفاق إلى وقف نكران الإسلام الذي دام لأكثر من خمسة قرون. لقد عانى المسلمون الإسبان خلال هذا المسار من تقلبات السلطة السياسية، وساهموا في فضائيات النقاش الإسلامية الدولية، كما عززوا عقد اللقاءات والمؤتمرات، ويشاركون حالياً في مشروع تحالف الحضارات، ومن بين أهم الانجازات نذكر إنشاء مركز الجمع الإسلامي للتوثيق والنشر (Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas CDPI) لبوابة الإسلام الأخضر (www.webislam.com) والمعهد حلال (Instituto Halal) وكذلك المساهمة في مشاريع تربوية مثل جامعة ابن رشد الإسلامية العالمية بقرطبة وإنجاز حصص دراسية عن الإسلام في الجامعة الوطنية للدراسة عن بعد (Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

1.عودة الإسلام إلى إسبانيا المتحولة

عندما نتأمل نحن المسلمين تذكُّرَنا للأندلس تغمرنا حتماً

بركة الازدهار الحقيقي والمتحضر والإنساني؛ ومعها أيضاً تغمرنا صور خيالية من الضياع، والإهمال والاستسلام[1] والنفي. لقد كتب الكثير في التاريخ الرسمي لإسبانيا، ومن وجهات نظر متعددة، عن مصير آلاف المسلمين الذين صودرت ممتلكاتهم وتم طردهم وكذلك عن إسقاط الإسلام من خلال ما يسمى إعادة فتح البلاد؛ غير أنه لم يُحكَ أي شيء تقريباً عن التاريخ الآخر الذي يقص عن مسار التأقلم والقدرة على تحمل المصائب التي عاشتها جماعات المسلمين، التي اختارت في النهاية البقاء في الأندلس، هؤلاء المسلمون قلدوا ثقافة غزاتهم ، وتمكنوا مع مرور القرون من نسيان وضعهم كمسلمين أندلسيين؛ فلقد عاشوا ذلك الوضع – أعني مسلمي الأندلس - بسرية وبحساسية وبخصوصية وذلك من دون وعي منهم.

لهذا كان لابد للحديث عن إحياء الإسلام[2] في إسبانيا المعاصرة أن يكون بالضرورة عن مسار كشف الغطاء والذكرى واستعادة ذاكرة التاريخ والذاكرة الروحية بالمعنى الحقيقي، وذلك من خلال تذكر تدريجي لهذه الهويات المكتومة. لهذا السبب كان ولا يزال دور المسلمين الإسبان في مسار إحياء وتعديل الإسلام في إسبانيا أساسياً، ويمثل التعبير الحقيقي لمصير شعب متجاوزاً الإرادة الخاصة أوالعالمية.

لقد تكوّن أول جيل مسلم في إسبانيا في سبعينيات القرن

(1) استسلام غرناطة
(Las Capitulaciones de Granada) http://www.webislam.com/?idt=2859 .

(2)ملف «عودة الإسلام إلى إسبانيا
(El retorno del islam en España. Dossier). http://www.webislam.com/?cx=0095811700231361929373%Abv0whpfuj1y&cof=FORID%3A9&ie=iso-88591-&q=Sociedad+para+el+Retorno+del+islam+en+Espa%F1a&sa=Buscar&siteurl=www.webislam.com%2F#1033 .

الماضي وضم العديد من المسلمين: المسلمين الجدد[3] أوالمتحولين إلى الإسلام ينتمون للنطاق الجامعي والإدعائي. وكانت تلك هي لحظة وعي اجتماعي سياسي وتقدمي وثقافي مضاد يتطور في تيار مضاد للنظام والدولة الديكتاتورية التي كانت حينها في المرحلة الأخيرة من ديكتاتورية فرانكو. ولقد تم حينها تحليل الجروح والإهانات والاستبداد التي أثرت في طرائق تفكيرنا وعيشنا، وتم كذلك البحث عن تجارب وتعابير بديلة في هذا السياق.

لقد بدأ المجتمع الاسباني يلاحظ وجود المسلمين، وهذا ليس لأنهم لم يكونوا موجودين من قبل؛ ولكن لأنه في ذلك الوقت كان المسلمون يُنظر إليهم، في خيال الرجل الإسباني أو المرأة الإسبانية، على أنهم أساساً عرب فقراء، وبائعو زرابي، أو شيوخ يقضون فصل الصيف في مدن شاطئ الشمس المالقية (la Costa del Sol)، غير أنه خلال عقد التحولات؛ ظهرت إسبانيا إلى جانب أوروبا ووجدت نفسها، من بين الأشياء الأخرى، مع تعدد الثقافات المتنامي، والذي كانت تعيشه المجتمعات ما بعد الصناعية في القارة وذلك بسبب ظاهرة الهجرة.

كانت باريس مليئة بالجزائريين بينما امتلأت برلين بالأتراك ولندن بالباكستانيين. وكان العديد من المسلمين يعيشون في المدن القارية الكبيرة من قبل، حيث إن ذلك الاتصال الأول بأوروبا؛ جعل العديد من المواطنين والمواطنات الإسبان يتعرفون إلى الإسلام، وجعل بعضاً منهم يعترفون بأنهم مسلمون.

(3)هاشم قبريرة (Hashim Cabrera) المسلمون الجدد (Los nuevos musulmanes) الإسلام الأخضر العدد 2 (Verde Islam) صفحة الانترنت إسلام ويب (Webislam) http://www.webislam.com/?idt=3710.

وبالتوازي مع ذلك، بدأ مسلموالأندلس يعرفون أكثر، كما بدؤوا يناقشون ويتحملون ثمن الحداثة والعلم والعلوم العقلانية والفلسفة المادية، لقد كان ذلك وقتاً ظهرت فيه بوضوح بعض التبعات غير المرغوب فيها عن طريقة العيش وفهم العالم والوعي، الذي كان سيؤدى في الأعوام القليلة القادمة إلى (الفكر ما بعد المعاصر) ومذهب (نسبي الثمانينيات).

هكذا بدأ ذلك الجيل بعرض- بشيء من العزيمة والإلحاح- الحاجةَ والصلاحية لرؤية ولفكرٍ متكاملين وموحدين، والذَين سيحتويان –باهتمام- على جوانبٍ وحاجات الإنسان جميعها، فبالإضافة إلى المشاكل القديمة المتعلقة بالفقر وعدم المساواة؛ تم التطرق إلى مشاكل أخرى متعلقة بالتلوث البيئي والعصاب الفردي والجماعي وتهديم بنية المجتمع والأسرة وأزمة الهوية وارتفاع معدل العنف الخ....حيث إن بعضاً من أولئك الشباب كافحوا بشجاعة من أجل إيديولوجية اجتماعية وسياسية وتواجدية ووجدوا طريقة مبتكرة لتحقيق الذات من خلال الإسلام، وذلك بطريقة عيش تجيب بدقة عن تلك التساؤلات والحاجات، التي تكاد تكون-إلى غاية تلك اللحظة- معبراً عنها، ومصورة فقط في أرض المدينة الفاضلة المتعذر تحقيقها.

وصل أولئك الشباب إلى الإسلام من عالم التربية والفن والفكر والعمل الاجتماعي والعلم الخ ... علماً أن لكل واحد منهم ولكل واحدة منهن سياقه أوسياقها الشخصي الخاص به أوبها.

في هذه الوصلة، من التاريخ الإسباني المعاصر، بدأت مسيرة المسلمين الأوائل والأكثرية من خلال تصوف المرابطين، تلك التجربة الجماعية، الجد متأثرة بشكل المعلم أوالشيخ؛ أعطت مضامين مهمة

من حيث الجانب الروحي حيث إن العديد من أولئك المسلمين الأوائل عبروا تكراراً عن الطبيعة المخالفة لذلك الاعتناق للإسلام وانتهوا إلى نتيجة مماثلة، بمعنى أنه على الرغم من أن التركيبة الاجتماعية الهرمية والاعتباطية للمجتمع تظهر متناقضة بما فيه الكفاية مع طبيعة وتلقائية الرسالة المحمدية، إلا أنهم بالموازاة مع ذلك؛ استطاعوا التعرف إلى أسس الإسلام وتجريب أشكال جديدة من التأمل والعبادة والفكر التي تميز الحياة العميقة للمسلمين.

بهذا المتاع الأولي بدأ هؤلاء المسلمون مرحلة الاستقلال بالتوافق مع المشاريع والمجتمعات الأولى، وذلك حينما شرعوا ينفتحون على تنوع وغنى العالم الإسلامي من خلال السفر وتبادل الخبرات.

كانت التغيرات في مجتمعات الإسبان المسلمين الأولى هذه بليغة، يتعلق الأمر على العموم برجال ونساء لديهم تكوين متين وبعض المعلومات الأساسية الراسخة عن الثقافة والفكر الغربي، وكما أشرنا، كان هؤلاء الإسبان المسلمون، كل في سياقه الشخصي للبحث في كل نوع: فلسفي وأخلاقي وجمالي وروحي وسياسي الخ... وتدريجياً كانوا يجدون في الإسلام طريقة العيش التي تشجع تنمية أحسن الإمكانات في الإنسان، وبوصفها تجربة بسيطة ومسالمة؛ يمكن لها أن تحتوي مواقف وقيماً.

لقد كان العديد من أعضائهم منشئين للمنظمات الإسلامية الأولى، ذات التأسيس الوطني، مثل: جمعية العودة إلى الإسلام بإسبانيا (la Sociedad para el Retorno del islam en España) وذلك في فجر التحول في عقد السبعينيات من القرن الماضي، وهم يمثلون جماعات ناتجة من تبعات طبيعية لمسار الاعتراف بالإسلام

بعد خمسة عشر عاماً من الاحتكار الاعتناقي للكنيسة الكاثوليكية، لهذا يمكننا التأكيد على أن عودة الإسلام الأندلسي نتج أيضاً من ممارسة وتطور الحرية الدينية في إسبانيا.

هكذا حلل الصحفي جوردي موريراس (Jordi Moreras) دور المسلمين الجدد في خلق حركة إسلامية منظمة في اسبانيا: «تنقسم الفدراليتين الكُبريين (FEERI)[4] و(UCIDE)[5] والجماعات الأخرى غير المسجلة بهما؛ بطريقة متجانسة في المنطقة، فحالياً وخلافاً لما يمكن افتراضه؛ إن تطوُّرَ هذا النسيج الجمعي ليس عاقبة لوصول واستقرار الساكنة المسلمة - من أصول مهاجرة- إلى بلدنا؛ بل هونتيجة للديناميكيات الجمعية التي خلقت في هذه الجماعات، المكونة أساساً من مسلمين إسبان، والمشارِكة في الحصول على تمثيلية للجماعة المسلمة أمام المجتمع الإسباني والإدارة العامة الإسبانية»[6].

بدأت هذه المنظمات الناشئة، التي يقودها منذ بدايتها تقريباً أعضاء الجمعية الإسلامية بإسبانيا[7]، مسار التفاوض مع الدولة،

(4)FEERIملف:http://www.webislam.com/?cx=009581170023136192937 3%Abv0whpfuj1y&cof=FORID%3A9&ie=iso-88591-&q=FEERI&sa=Buscar&siteurl=www.webislam.com%252F#942.

(5)UCIDEملف:http://www.webislam.com/?cx=009581170023136192937 3%Abv0whpfuj1y&cof=FORID%3A9&ie=iso-88591-&q=UCIDE&sa=Buscar&siteurl=www.webislam.com%252F#920.

(6)خوردي موراريس (Jordi Moreras) المسلمون في إسبانيا: ما بعد ذاكرة التاريخ (Musulmanes en España: más allá de la memoria historica).إسلام ويب: (webislam).http://www.webislam.com/numeros/20007__00//Articulos__007/Musulmanes__Espa%C3%B1a.htm.

(7) ملف الجمعية الإسلامية بإسبانيا (Junta Islámica)http://www.webislam.com/?cx=009581170023136192937 3%Abv0whpfuj1y&

محاولة بذلك الحصول على تعديل ممارسة دين الإسلام، وخلال مسار التفاوض هذا بدأ المسلمون التطرق إلى قضايا كبيرة تقلق كلاً من المسلمين والدولة: كحق الأقليات، والإرهاب، وحوار الأديان وذاكرة التاريخ، وهذه القضايا التي تؤثر حالياً، وبشدة، في المجتمعات الغربية المتحضرة خصوصا؛ كان من الصعب التعامل معها سابقاً لأن الإسلام في ذلك الوقت؛ كان يعتبر مجهولاً وغامضاً.

في إطار سياق التعديل هذا ونشأة منظمة المسلمين الإسبان الجدد، وقع في 1992 أول اتفاق تعاون[8] وذلك بعد خمسة قرون من التفاوض حول الإسلام بين المسلمين والدولة، وبعد التوقيع على الاتفاق، قال منصور اسكوديرو (Mansur Escudero) رحمه الله، الذي بالإضافة إلى كونه مؤسس جماعة الجمعية الإسلامية بإسبانيا كان أيضاً في ذلك الوقت الأمين العام للجنة الإسلامية بإسبانيا، التي هي المؤسسة المحاورة الوحيدة المعترف بها من طرف الدولة، في حوار أجراه معه لويس فيسينتي مورو (Luis Vicente Moro) في العدد الصفر من مجلة «الإسلام الأخضر» (Verde Islam) ما يلي:

«بالنسبة لعدم وجود أي تلميح عن وجود المسلمين خلال الثلاثة عشر سنة الماضية، يرجع ذلك لمرورنا بمرحلة كان المسلمون ينتظمون فيها. (...) هذه الاتفاقات، رغم عوزها، يفترض أن تكون نقطة بداية مهمة لكي نصل – نحن المسلمين- إلى الاعتراف الكامل

cof=FORID%3A9&ie=iso-88591-&q=Junta+Isl%E1mica+de+Espa%F1a&sa=Buscar&siteurl=www.webislam.com%252F#941 .

(8) اتفاق التعاون بين الحكومة الإسبانية واللجنة الإسلامية بإسبانيا (Comisión Islámica de España) القوانين. إسلام ويب : (webislam).. http://www.webislam.com/?idt=175.

بحقوقنا المدنية بوصفنا مواطنين إسباناً، يعتنقون الديانة الإسلامية». لقد دافع ثقل ذاكرة التاريخ وثقل الفكر الراسخ من قبل، اللذان كانا يعترضان رؤية العالم الحاكم في أوروبا، عن حالة جهل عن طبيعة الإسلام بسبب تحديد مجال الغرب، والتي كان من الضروري تخطيها من خلال المعلومة والمعرفة المتبادلة[9].

كان عبد النور كوكا (Abdennur Coca) رحمه الله أيضا مسلماً من الأندلس، ومؤسساً لجمعية من أجل عودة الإسلام إلى إسبانيا[10]، ولقد صاحب عن قرب السيد منصور اسكوديرو (Mansur Escudero) وعبد الكريم كاراسكو(Abdelkarim Carrasco) في ذلك التفاوض التاريخي، كنا نفكر باستمرار في حقيقة الإسلام في إسبانيا، وفي عواقب التاريخ وفي أحسن طريقة لإعداد سياسة إدماج كامل واعتراف بالمسلمين وبحقوقهم الدستورية. وفي كتابه الأخير قبل وفاته في العام 1996 ترك لنا السيد عبد النور هذه الفكرة التأملية التوضيحية:

«إن تاريخ إسبانيا المعاصرة هوتاريخ التضييق والتنقيص الذي يذهب من إلى أكثر ما يمثله إيزابيل (Isabel) وفرناندو(Fernando) مع إمبراطورية كاثوليكية في العمق، إلى غاية تصل إلى أعمق ما يمكن مع فرانكو(Franco) الذي يذهب معه التاريخ كآخر مدعو، ذاك الذي ينهي ما بقي من الطبق القومي الكاثوليكي – الغذاء العلماني

(9) معه لويس فيسينتي مورو(Luis Vicente Moro). اعتبارات حول الإسلام والحداثة: حوار مع منصور عبد السلام إسكوديرو(Mansur Abdussalam Escudero) الإسلام الأخضر العدد
http://www.webislam.com/?idt=3787.

(10) ذكرى عبد النور:
(Recuerdo de Abdennur) . http://www.webislam.com/?idt=3609 .

لكل السياسيين الإسبان، ليكتسب القوة من أجل إبقاء البلد مبعداً عن المعايير الليبرالية، وهذا مختلف عن كل من فرنسا أوالولايات المتحدة الأمريكية. لكي تستطيع الاستمرار، تحتاج الدولة كمثل أية مؤسسة قانونية أخرى؛ إلى تحيين نفسها، ففي حالة الدولة الإسبانية مثلاً يمكنها التحيين من خلال الاعتماد على الإسلام وعلى المسلمين والمورو».

«نحن المواطنين الإسبان ذوي الديانة الإسلامية، لا نطالب بالأندلس: نحن الأندلس، لا نطالب بإسبانية مشروعنا: نحن إسبان. (...) ما هي الأسس القانونية لأولئك الذين يتمسكون بمنع الحرية الكاملة التي ينادي بها دستورنا، وما هي الحجج القانونية المستعملة من طرف الذين يتمسكون بتقسيم وإيقاف تطور الإسلام في إسبانيا؟ ما هي الأسس السياسية؟ ما هي الأسس المتعلقة بالأمن الوطني؟»[11].

لقد استعملت عبارات محتقرة وجمل تعيسة في حق المسلمين الإسبان، مثلاً: عندما اتهمهم الجنرال مانغلانو (Manglano) علانية بأنهم الركن الخامس للإسلام في إسبانيا، معطياً بذلك فكرة عن لهجة مسار التفاوض آنذاك. وبالنسبة إلى هذه الاتهامات، كتب السيد عبد النور كوكا (Abdennur Coca) بنفسه ما يلي في العدد (1) من الإسلام الأخضر (Verde Islam): «أعلن الجنرال مانغلانو (Manglano) مدير (CESID) في مجلة بانوراما (Panorama) (1992) أن المسلمين الإسبان هم الركن الخامس للعالم العربي والإسلامي في إسبانيا. وقد أدلى بهذه التصريحات قبل التوقيع على

(11) Verde Islam 6 عبد النور كوكا (Abdennur Coca) فيدبريليا (Federalía) 6 الإسلام الأخضر العدد (Verde Islam).http://www.webislam.com/?idt=3608 .

اتفاق التعاون التاريخي والقوي الذي تم التوصل إليه بين الدولة واللجنة الإسلامية الاسبانية بأيام قلائل.

«عندما رأينا أن المسلمين الإسبان ما هم سوى الركن الخامس، بمعنى أنهم عبارة عن أشخاص متحزبين ينتمون إلى قوة مضادة استخدمت في بلد العدو (الذي في هذه الحالة هومكان الميلاد نفسه) من طرف رئيس مصلحة معلومات الدفاع، الذي بالإضافة إلى وصف المسلمين الموجودين هنا بالكلاب بعث برسالة ذات مدى بعيد، بمعنى: عدونا في الجنوب، إنهم يمثلون الدول الإسلامية وهوعدونشيط وخبيث... إلى غاية وضع بطريقة متنكرة، للركن الخامس... الخ»[12].

في ذلك الوقت كان قد تم الإبلاغ، على مستوى المواطن، استمرارية بعض مشاهير التاريخ الذين لهم تأثير محرض ومضر داخل الجماعة المسلمة مثل الاحتفال بالاستيلاء على غرناطة من طرف الملوك الكاثوليك: عليكم الخوف من المسلمين والناس المتحضرين في غرناطة، حيث إنهم، بعد الأعوام الأخيرة التي حاول المجلس البلدي للمدينة تصغير الاحتفال حتى إلغائه؛ يحاولون فرض اختيار المتطرفين الذين يريدون متابعة هدم الشعوب التي حددت هويتنا وثقافتنا. الإسلام الأخضر يريد أن ينضم إلى الاحتجاج، الذي منذ عدة أعوام، يأتون ليلعبوا دور مفكرين وفنانين ومهنيين وسياسيين ضد الاحتفال بحدث كارثي في تاريخنا»[13].

(12) عبد النور كوكا (Abdennur Coca)، مكائد الصيد الأكبر (Tretas de caza mayor). لإسلام الأخضر العدد 1 (Verde Islam)

http://www.webislam.com/?idt=3745.

(13) إسلام ويب، يدين الاحتفال بالاستيلاء على غرناطة.

http://www.webislam.com/default.asp?idn=2434.

مع وصول اليمينيين إلى الحكومة، في منتصف التسعينيات، تحولت العلاقات بين الحكومة الإسبانية والإسبان؛ إلى علاقة صعبة وجارحة، وذلك لأن تلك الحكومة كانت موجهة بإيديولوجية محافظة جديدة عن صدام الحضارات. بعد ذلك وفي أوائل القرن الجديد، أعطت عمليات البرجين التوأمين للقوى المحافظة مزيداً من الحجج المثالية من أجل تمرير سياسة المواجهة والإقصاء، ومن أجل تقسيم الحريات العامة ووضع قوانين جديدة للعبة. في هذه العقلية ظهر المسلمون كأنهم أعداء أو-على الأقل- غرباء، حتى أولئك المسلمين الذين كنا نعدهم إسباناً مثلنا.

أكدت العقلية المسلمة، الأكثر محافظة تكراراً، على حقيقة وجود أنواع مختلفة من المهاجرين، وهم أساساً من المندمجين وغير المندمجين، حيث يحمل هذا التعريف بطريقة ضمنية سياسة الإقصاء التي تؤثر أساسياً على المهاجرين المسلمين[14]. فلقد نجحت فرضيات صدام الحضارات داخل المجتمع الذي عاش خلال خمسة قرون وهو يحافظ على هوية مغلقة وإيديولوجية صليبية ضد الإسلام واحتكار عقَدي طويل الأمد.

(14) إن فرضية صدام الحضارات، لساموبل هونتينغتن (Samuel Huntington)، وأفكار برنارد لويس (Bernard Lewis) المعرضة لاستراتيجيات أمريكا الشمالية لتبرير سياستها المفترسة، وجدوا صدى في إسبانيا خلال المرحلة المحافظة الجديدة لأثنار (Aznar)، في منشورات مثل جيوفاني صارتوري (Giovanni Sartori)، المجتمع متعدد الأعراق. التعدد وتعدد الثقافات والغرباء (La sociedad multiétnica. Pluralismo. multiculturalismo y extranjeros) (Taurus. Madrid 2001). لقد أدان البروفسور بيرنابي لوبيث غارسيا (Bernabé López García) محتوى هذا الكتاب البشع عن حقيقة الإسلام والمسلمين، مشيراً إلى بعض الإقرارات التي لا تدع مجالاً للشك، مثل ذلك الإقرار الذي يؤكد أن «الإسلام يمثل الحد الأبعد لأوروبا بسبب رؤيته التيوقراطية للعالم. حيث إن اعتقاداته تعارض المنهاج التعددي. فاندماج متبعيه صعب، وهذه الوضعية ستتحسن مع الجيل الثاني للمهاجرين الذين سيكونون في أغلبيتهم أكثر شعبية وأكثر استعداداً للحصول على الجنسية، ما داموا لا يتلقون تعليمهم في المدارس الإسلامية» (البابيس (El País، 6 نيسان 2001). أكد هذا الكاتب في إحدى الندوات أن «مشكلة الإسلام ليست مسألة تمييز عنصري» (مجلة لا كلا في (a clave، 27 نيسان – 3 آذار 2001).

أحدثت هجمات 11 مارس(آذار) بمحطة أتوتشا (Atocha) بمدريد تأثيراً شديداً على المجتمع الإسباني. بعد مرور عام على ذلك الحدث الحزين، أصدرت الجمعية الإسلامية (Junta Islámica) فتوى[15]، تحمل إمضاء السيد منصور اسكوديرو (Mansur Escudero) كأمين عام للجنة الإسلامية بإسبانيا، تدين الإرهاب وتعلن أن الإسلام بعيد عن الإرهابيين. استُقبلت هذه الفتوى بمفاجأة وأمل في سياق كان يتنبأ بأسوأ سيناريوهات التعايش. في البداية، تلقت بعض الوسائل الإسلامية هذه الفتوى ببعض الحذر بالنسبة لإعادة تعريف موقف المسلمين من سياق صدام الحضارات وأتت لتقوم به من حيث أوضح المبادئ الإسلامية.

بعد ذلك بقليل تم التوقيع على الفتوى ودعمها بقوة من طرف المسلمين من جميع أنحاء العالم، الذين رأوا في هذا الإعلان تعبيراً عن حساسيته الإسلامية الأكثر عمقاً، وكذلك لوضع الأشياء في أماكنها، في المكان الذي له معنى وجودي وعقلي[16]. ويجب قراءة هذا الدعم في سياق الإسلام في إسبانيا، وكذلك في سياق المسلمين الإسبان الذين يدفعون إلى الإمام بالمهمة الصعبة للتمسك بقول كل ما يود الجميع قوله، ولا أحد يستطيع أو يتجرأ على فعله.

في ذلك الوقت الصعب جداً، بدأ المجتمع الإسباني بفهم الأهمية السياسية للتعدد الديني في أية ديمقراطية، وكذلك تعبير وممارسة

(15) اللجنة الإسلامية بإسبانيا تصدر فتوى تدين الإرهاب والقاعدة. إسلام ويب (Webislam)
http://www.webislam.com/default.asp?idn=399.

(16) خوسيب بلايا ماصاص (Josep Playá Mases)، الصدى العالمي للإدانة الصادرة عن اللجنة الإسلامية بإسبانيا . إسلام ويب
(Webislam) http://www.webislam.com/?idn=499.

هذه الحقوق الأساسية التي يضمنها دستورنا: حرية التفكير والتعبير، حرية الإيمان أوعدم الإيمان، والعيش والتعبير بموجب ذلك. من أجل ذلك، كان للتناوب السياسي عواقب واضحة على الحوار بين الحكومة الإسبانية والمسلمين، فالاقتراحات التي قدمتها الحكومة الاشتراكية للشعب الإسباني في علاقتها بالنموذج الاشتراكي كان لها تدقيق أكبر مع عدد من الطموحات، ليس فقط بالنسبة إلى الأقليات التي تحس بأنها أكثر وأحسن تمثيلاً؛ ولكن أيضاً بالنسبة إلى شريحة أوسع من المجتمع والجماعات المختلفة التي تلائم الحكومة الإسبانية.

إن الاستقبال الذي قام به رئيس الحكومة رودريغيث ثباطيرو (Rodriguez-Zapatero) لممثلي الجمعية الإسلامية ببلدنا في 2006 كان إظهاراً لذلك الموقف. وليكون حافزاً على الاعتراف؛ بعثت الجمعية الإسلامية برسالة إلى رئيس الحكومة التي يعبر فيها ممثلوها عن رضاهم وشكرهم لاستقبالهم مع قادة منظمات إسلامية أخرى، ليس فقط لأنها المرة الأولى التي يستقبل فيها رئيس حكومة إسبانية بعثة من المسلمين الإسبان، ولكن أيضاً لأن هذا اللقاء مرر إلى المجتمع الإسباني والجماعة المسلمة خاصة رسالة ثقة وتعاون واحترام متبادل في الوقت الذي كان فيه المجتمع الدولي يحتاج فعلياً إلى شهادات مثل هذه مع تلوين ثقافي وحضاري، ففي هذه الرسالة أعادوا اقتراحاً لاستراتيجيات تساعد على تطور الحوار الديني:

«اقتراحٌ طويلاً ما انتُظر نريد أن نرفعه إلى اعتباركم، والذي يمكن أن يساعد في الترسيخ بشدة لأسس مشروع تحالف الحضارات الذي توصي به حكومتكم وحكومة تركيا، حيث إن كلتا الحكومتين تحثان على تحويل كاتدرائية آيا صوفيا باسطنبول ومسجد كاتدرائية

قرطبة إلى معبدين عالميين حيث يمكن للمسيحيين والمسلمين ومؤمني الديانات الأخرى أن يصلّوا فيه جميعاً، للرب نفسه، وأن يقربوا بين العقائد الروحية والوجدانية، حيث إنه لن يكون هناك سلام بين الأمم من دون تضامن بين الديانات»[17].

لهذه المبادرة الشجاعة، والضرورية للحكومة الإسبانية، من أجل التحالف والتفاهم بين الحضارات، التحالف الذي لا يمكن إبعاد - بأي شكل من الأشكال- أي من مختلف الديانات عنه، والتي يمكنها ويجب عليها اقتراح حلول للصراعات التي تهدد التعايش بين البشر. ويظهر لنا بأن محتوى هذه الرسالة هواعتراف عادل للعمل الذي تقوم به الجمعية الإسلامية (Junta Islámica) منذ ما يزيد على عشرين عاماً لكي تجعل الحوار مثمراً بين الإسلام والمجتمع الإسباني»[18].

لقد تم التطرق إذن بطريقة فعلية إلى مواضيع مثل تقنين وتوفير الأغذية الحلال وتعليم الإسلام في المراكز الحكومية وأشكال التعاون مع الحكومة في الحفاظ والنهوض بالتراث الإسلامي التاريخي والفني والثقافي بإسبانيا، وإنجاز دليلي قائمة وصيغ المشاركة في مؤسسات أوأي صنف من المنظمات التي لها علاقة بالتراث المشار إليه.

تم التطرق أيضاً إلى المعاهدات التي يجب إمضاؤها للدعم الديني للاجئين والمهاجرين في المراكز الحكومية والسجون وتعديل حق

(17) رسالة الجمعية الإسلامية (Junta Islámica) إلى رئيس الحكومة خوسيه لويس رودريغيث ثباطيرو(José Luis Rodriguez-Zapatero) ويب إسلام (Webislam).

http://www.webislam.com/?idt=3971.

(18) أوروبا بريس (Europa Press)، رودريغيث ثباطيرو(Rodriguez-Zapatero) يشكر دعم الجمعية الإسلامية لاقتراحها لتحالف الحضارات. إسلام ويب (Webislam).

http://www.webislam.com/?idn=5796.

العائلة المسلمة. كل هذه المواضيع التي على الرغم من وجودها، فهي في غالبيتها، ما زالت في طور التطور. وبموازاة ذلك، عكست معارضة بعض الهيئات الاشتراكية بناءَ مساجدَ في عدة مدن وأماكن إسبانية؛ التناقضات العميقة في المجتمع الذي من جهة يشجع التراث الأندلسي، غير أنه عندما يظهر المسلمون ويحاولون ممارسة حقوقهم الدستورية، لا يتم تسهيل هذه المهمة لهم ولا يتم دعمهم بطريقة عادلة مساوية وديمقراطية. من هنا تتجلى ضرورة تشجيع وإتمام المهمة الجسيمة المتعلقة بالبحث والأخبار والتحليل عن الإسلام والمسلمين، والعمل ضد الأفكار التنميطية واقتراح إطار ترجمة منفتح يفضل تعديل الإسلام في بلدنا.

2. أهمية الذاكرة في تجربة ونشر الإسلام في إسبانيا

إن الأنشطة التي يقوم بها المسلمون الجدد في المجتمع الإسباني المتعدد الثقافات الناشئ، هي تعبير بطريقة حية عن المشاركة الاجتماعية في فضاء علماني، بذلك يعبر المسلمين عن الوعي الإسلامي بالمسؤولية، وتصور توسعي ومحول للإسلام من الداخل إلى الخارج، هذا التصور يجب أن يكون أيضاً مصالحاً للتقاليد ومعاصراً وحاملاً في طياته قدرات وقيماً.

أنا بنفسي طلبت أن أشارك في هذا المسار من موقع مميز، بوصفي عضواً مؤسساً للجمعية الإسلامية (Junta Islámica) في إسبانيا ومديراً لمجلة الإسلام الأخضر(la Revista Verde

Islam[19] ومساعد تحرير في مركز الجمع الإسلامي للتوثيق والنشر (CDPI)[20] وحالياً بوصفي مساعد تحرير وكاتباً ومحللاً ببوابة www.webislam.com . هكذا يمكنني متابعة مراحل هذا الإحياء في مجال من الإشكالية المعاصرة للعولمة، في سياق علينا نحن المسلمين أن نكون متضامنين مع حقوق الأقليات وحقوق الفئات المحرومة والمدافعين عن عدم تهميش المرأة لأسباب متعلقة بالنوع الاجتماعي وضحايا الإبادة العرقية المسكوت عنها في منظور الاستعمار الجديد، والعمل من أجل التعريف ببعد المساواة على الطريقة الإسلامية للعيش داخل إطار من الانفتاح والاعتراف المتبادل.

بهذا الوعي تم تطوير أرضية للتواصل وأرضيات لإنجاز مشاريع تحريرية ونشاط اجتماعي ثقافي مكثف، مما حقق عملاً ثابتاً من التحليل والإخبار والنشر الذي يتضمن المجالات الأكثر تنوعاً: العلوم الإسلامية والجيوسياسة والاقتصادية والحركات الاجتماعية وإشكالية البيئة، بالإضافة إلى الأحداث البليغة والأكثر أهمية، ولديهم مكانة داخل الأمة المعاصرة.

لهذا يرافع أغلب المسلمين الإسبان، من أجل نقاش داخلي بين المسلمين، مراهنين بقوة على تفكير نقدي ونقدي ذاتي وذي نفع اجتماعي، محاولين بذلك التعبير والتنسيق بين عدة إمكانات لتنمية الإسلام في المجتمعات الغربية واقتراح نموذج تعاون يعتمد

---

(19) مجلة الإسلام الأخضر: http://www.webislam.com/?idl=155.

(20) صابورة أوريبي (Sabora Uribe) وعبد النور كوكا (Abdennur Coca) ومنصور إسكوديرو(Mansur Escudero)، رحمهم الله، أسسوا مركز الجمع الإسلامي للتوثيق والنشر للجمعية الإسلامية في شلوبينة (Salobreña) بغرناطة وذلك في أواخر عقد الثمانينات. بعد ذلك بقليل انضموا إلى مشروع النشر للفنان التشكيلي والكاتب هاشم قبريرة (Hashim Cabrera) والمعربة خديجة قنديلا (Jadicha Candela).

على الاحترام والاعتراف، وهوالموقف المسئول نفسه، الواعد بالعدل الاجتماعي والاقتصادي، المراهن على علاقة حسن التعامل مع البيئة والطبيعة بصفة عامة. فمن وجهة نظر إيديولوجية، يتعلق الأمر بجماعة ناقدة تجاه الاستهلاك المبالغ فيه، وتجاه كل أشكال الوحشية والظلم.

من أجل هذا أيضاً يعمل مسلموالأندلس على الدفاع عن حقوق الأقليات في إطار مطالبة جماعات المهاجرين وإعطاء المعلومات والاستشارة القانونية حول اتفاق التعاون والقانونَ الإسبانيَّ بالنسبة إلى هذا الموضوع، وتقديم مضمونه عن طريق وسائل تواصله - مجلة الإسلام الأخضر (Verde Islam) ومركز الجمع الإسلامي للتوثيق والنشر (CDPI) - للتعبير عن حاجات تلك الأقليات وإدانة الوضعيات والحالات الشاذة. وكذلك يعملون - عبر تلك الوسائل- على نشر النقاش حول الإسلام المعاصر، وبخاصة في سياق الجماعة الأوروبية وتحليلات المفكرين الأساسيين وأنشطة منظمته الناشئة.

ويتعلق الأمر بجماعة ظهرت في حيز ثقافي دقيق لديه خصوصيات تاريخية، وحيز لغوي يتضمن أساساً شبه الجزيرة الأيبيرية، وتقريباً كل القارة الأمريكية اللاتينية، حيث إن عرضه في هذا النطاق يحدث من خلال الوسائل الإلكترونية الجديدة للتواصل التي مكنت من تنظيم لقاءات للمسلمين الناطقين باللغة الإسبانية[21].

في نهاية الثمانينيات، بدأت جامعة ابن رشد الإسلامية العالمية بقرطبة، نشاطاتها بقوة تحت إشراف الجماعة الإسلامية بالأندلس،

(21) مؤتمر المسلمين الإسبان:
http://www.webislam.com/congresohispano .

وتحت إدارة البروفيسور علي الكتاني، حيث كان ميدان عمله يدور حول استعادة الذاكرة التاريخية وروح الأندلسيين، ويلتقي في بعض الجوانب بمشروع الناشر (CDPI) للجماعة الإسلامية، وقد أدى التلاحم إلى تعاون مثمر.

في ذلك الوقت تم التعاون بشدة في مجالات التعليم المختلفة مثل: علوم الإسلام ودراسات القرآن والسنة من خلال معرفة علوم الحديث والفقه وعلوم التوحيد ودراسات سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وكذلك المجال ذي المحتوى العام كالجغرافيا والتاريخ والفكر الأندلسي والأدب العربي والإسلامي.

في إطار هذا التعاون الفكري، بدأ عبد النور برادو(Abdennur Prado)[22] المسلم القاطالاني والشاعر، عمله الذي تميز بلهجة تحليلية شجاعة وبتبني الاجتهاد[23] الشديد كطريقة للعلم، لقد تطرق عبد النور برادووعبد المؤمن آية (Abdelmúmin Aya) إلى المواضيع الأكثر صعوبة، تلك المواضيع التي لم يتجرأ أحد على أن يحركها، وكان عليه أن يتحمل هجوماً قاسياً وتهديدات من طرف المتطرفين من جهة أومن أخرى.

اختار (CDPI)[24] في مشاريعه التواصلية، من خلال فكر

(22) ملف نصوص عبد النور برادو
(Abdennur Prado) http://www.webislam.com/?idd=48 .

(23) عبد النور برادو(Abdennur Prado) الاجتهاد: جهد التجديد الثابت للمجتمعات الإسلامية
(Iytihâd. El esfuerzo de renovación constante de las sociedades islámicas).
. الإسلام الأخضر عدد 18 :
http://www.webislam.com/?idt=3154 .

(24) بدأت الجمعية الإسلامية مبكراً، تلاحظ أن مستقبل المسلمين بإسبانيا المعاصرة مرتبط ليس فقط بالتعلم

وسطي ومتزن، مفضلاً دراسة المصادر الإسلامية والقرآن والسنة، حيث إن الوعي بالحاجة إلى تحيين القراءات التقليدية يفتح دورة أساسية للاجتهاد والجهد التفسيري الموجّه إلى توضيح أحسن طريقة لعيش الإسلام في العالم المعاصر.

لقد وضع في متناول القارئين الناطقين باللغة الإسبانية المسلمين، وغير المسلمين المهتمين بالموضوع، إصدارات نقدية مع كمية كبيرة من المراجع والمصادر الإسلامية مثل: معنى القرآن[25] والترجمة الأولى إلى اللغة الإسبانية لتفسير محمد أسد، فتح الطريق إلى دراسة النص القرآني باللغة الإسبانية، متعلقاً بتفاسير المدارس الأولى للفكر الإسلامي.

نشر (CDPI) أيضا مجموعات ضخمة للحديث مثل: الموطأ[26]، والطريق السهل، ونص الفقه المالكي للاستعمال العام في الأندلس، ورياض الصالحين[27] للنووي، وكذلك إصدارات عن الأشكال المهمة

التدريجي لدين الإسلام ولكن أيضاً بذاكرته التاريخية والموصلة إلى طريقة العيش التي مسحت وشوهت بسبب صدمة الاستعمار والإبادة العرقية. في هذا الوضع، أسس صابورة أوريبي (Sabora Uribe) وعبد النور كوكا (Abdennur Coca) ومنصور إسكوديرو(Mansur Escudero)، رحمهم الله، مركز الجمع الإسلامي للتوثيق والنشر للجمعية الإسلامية في شلوبينة (Salobreña) بغرناطة وذلك في أواخر عقد الثمانينات. بعد ذلك بقليل انضموا إلى مشروع النشر للفنان التشكيلي والكاتب هاشم قبريرة (Hashim Cabrera) والمعربة خديجة قنديلا (Jadicha Candela).

(25) محمد أسد، رسالة القرآن. مركز الجمع الإسلامي للتوثيق والنشر للجمعية الإسلامية (CDPI de Junta Islámica).

http://www.webislam.com/?idl=134.

(26) الإمام مالك الموطأ ، الطريق السهل، مركز الجمع الإسلامي للتوثيق والنشر للجمعية الإسلامية (CDPI de Junta Islámica)

http://www.webislam.com/?idl=135.

(27) الإمام النووي رياض الصالحين للنووي، مركز الجمع الإسلامي للتوثيق والنشر للجمعية الإسلامية (CDPI de Junta Islámica) إسلام ويب:

للتصوف والفكر الإسلامي التقليدي كأمثال سيدي علي جمال، وابن العربي، والغزالي، وأحمد العلوي، وصوهرفادي، وابن مسرة، وكل السلسلة من المفكرين والروحانيين، كما تضاف إلى هذه المجموعة التصورية والمرجعية، كتل محتدمة من الأخبار عن الإسلام المعاصر، والمسلمين في إسبانيا الجيوسياسة.

وتسجل أيضاً في سياق استعادة الذاكرة، مبادرة الاتصالات مع المنحدرين من أصول الموريسكيين في الانتشار الأندلسي[28]، فلقد طور الأراغوني مهدي فلوريس (Mehdi Flores) عملاً مكثفاً عن الحوار في المغرب بالتعاون مع منظمة لقاءات المورسكيين، كما وشجعت الجماعة الإسلامية (Junta Islámica) ودفعت بملف الترشح لجائزة تآلف أمير أشتوريش Príncipe de Asturias de la Concordia al Premio) 2010 (2010) للمنحدرين من أصول الموريسكيين بالأندلس[29].

مبادرات تعزيزية للإسلام في الأندلس

بالإضافة إلى مشاريع الجمعية الإسلامية، تم تحقيق تعزيز جماعات أخرى رائدة للمسلمين الإسبان الذين عاشوا بداياتهم بطريقة مستقلة عن ذلك التيار الأساسي الناتج من حركة المرابطين: مثل حركة مرابطي مالقا، وذلك مع ميول تقليدي أكثر وموجه أكثر نحو المملكة العربية السعودية أو المغرب، لإعطاء بعض الأمثلة، أو الجماعة

(Webislam) . http://www.webislam.com/?idl=119.

(28) الأندلس والأندلسيون: الماضي والحاضر

(Al-Andalus y los andalusíes: pasado y presente) http://www.webislam.com/?idd=44 .

(29) سلسلة بشرية تطالب من «أمير أشتوريش» (Príncipe de Asturias) من أجل الموريسكيين :

http://www.webislam.com/?idv=2359 .

الإسلامية للأندلس، والرابطة الموريسكية الخ .. الذين تابعوا طريقاً أكثر قومية وتقدموا بمطالب أكثر سياسية للهوية الأندلسية، واندمجوا في الأندلس المعاصر الخ.

من الممكن أن تكون غرناطة أحسن مكان اندمجت فيه اختيارات متعددة، وحركات إسلامية في إسبانيا وكذلك أحسن مكان نجح فيه المسلمون الإسبان والأجانب في تجاوز الاختلافات الثقافية بأحسن الطرق، وكمثال على ذلك نذكر مسجد التقوى (Mezquita Taqua)[30]، في مدينة توجد فيها أيضاً مساجد مثل مسجد السلام (Mezquita de la Paz) الذي يدعمه، ويتردد عليه الماليزيون والباكستانيون والمغاربة، ومسجد الزيدين (la Mezquita del Zaidín) المؤسس من طرف المسلمين السنغاليين ويحضر إليه المسلمون من كل الأصول، وأخيراً المسجد الأكبر بغرناطة الذي يعدُّ اليوم رمزاً للوجود الإسلامي بإسبانيا.

لا يمكننا عدم الحديث هنا عن المؤسسة الثقافية الزخراء (Fundación Cultural Azzagra)[31] التي يديرها السيد عبد الصمد روميرو(Abdesamad Romero)، والتي تقوم بعمل مهم في التربية والتعديل. توجد هذه المؤسسة بالقرية الغرناطية بويبلا دي دون فادريكي (Puebla de Don Fadrique) وهومكان في وسط الطبيعة، مجهز ببنية تحتية قوية، تحتوي على أماكن للإقامة. تنظم هذه المؤسسة، منذ مدة تفوق عقداً من الزمن، دروساً وندوات ومؤتمرات

(30) مسجد التقوى: أصل الإسلام في غرناطة:

http://www.webislam.com/?idt=3732.

(31) المؤسسة الثقافية الزخراء :

(Fundación Cultural Azzagra) http://www.azzagra.com/esp/.

ولقاءات، يشارك فيها المسلمون الإسبان، والمسلمون القادمين من دول إسلامية أخرى.

من بين التعبيرات الأكثر حداثة عن الإسلام في إسبانيا افتتاح مسجد لافيكا (Mezquita de la Vega)[32] بأطرية (Atarfe) بغرناطة في ماي/آذار 2011. يتعلق الأمر بمشروع؛ فبالإضافة إلى المسجد يحتوي على مدرسة ودار الأعمال. علينا أن نتحدث أيضاً عن إنشاء المركز الثقافي الإسلامي بفالينسيا في الأعوام الأخيرة (Centro Cultural Islámico de Valencia (CCIV)[33] الذي قام بإنجاز أنشطة كثيفة بالمنظمة، وتنشيط الجماعات المسلمة بإسبانيا، وكذلك مشاريع ذات أهمية كبيرة، عن تعدد الثقافات.

حالياً، وعلى كل التراب الإسباني، يمكن العثور على أماكن للصلاة في المدن الكبيرة، وفي القرى، ولوأنه في العديد من المرات ممكن أن توجد بطريقة مستترة، وفي ظروف غير مثالية، مثل الطابق تحت الأرضي، والمرآب، والمراكب التجارية، وفي هذه الأماكن يلتقي المسلمون المنحدرون من أصول مختلفة، ولديهم ظروف مختلفة أيضاً.

3. محاربة الإسلاموفوبيا

إن الإسلاموفوبيا هي الظاهرة التي تعوض معاداة السامية

(32) افتتاح مسجد لافيكا (Mezquita de la Vega) بأطرية (Atarfe) بغرناطة :

http://www.webislam.com/?idt=19573 .

(33) ملف المركز الثقافي الإسلامي بفالينسيا

Centro Cultural Islámico de Valencia (CCIV)). http://www.webislam.com/?cx=009581170023 1361929373%Abv0whpfuj1y&cof=FORID%3A9&ie=iso-88591-&q=Centro+Cultur%E1l+Isl%E1mico+de+Valencia&sa=Buscar&siteurl=www.webislam.com%252F#942 .

الأوروبي في بدايات القرن العشرين؛ والتعامل والمصطلحات التي تستعمل عادة في وسائل التواصل؛ تشجع على تطور هذه المشاعر الصدامية.

لقد قدم المسلمون الإسبان إدانة واضحة وشديدة ومستمرة لهذا الخطاب، واعين العواقبَ الكريهة وغير المرغوب فيها التي تظهر في المجتمعات والمجموعات التي تصل إليها، وذلك من أجل فاتورة اجتماعية تحرض على الكره العرقي، والتي تنتج الخوف من الأجانب والعنف الذي يؤدي إلى تأكيد الصدام الحتمي بين الثقافات.

هذا الرفض يمكن تفسيره بسبب الخوف من الآخر، وغير المعروف والغريب، ولكن أيضاً تستند إلى نظريات نمطية مبنية على الاستشراق الأكاديمي الغربي، وذلك على مدى قرون من تعريف مهم مضاد للعرب والمسلمين، والعديد من هذه الأفكار مصنوعة، كالطبيعة القمعية للحجاب، والطبع العنيف للإسلام أومفهوم الجهاد الذي يستخدم ذريعةً ليؤدي إلى الرفض والخوف من الآخر، وتهميش المسلمين في المجتمعات الغربية.

فإذا أضفنا إلى هذا الاستعمال الجاري، مفهوم الإرهاب، ومحاربة الإرهاب؛ نجد أنفسنا أمام خطاب يجرم حيزاً مهماً جداً في المجتمع، لأن عدداً كبيراً من المهاجرين؛ مسلمون مغاربة أوعرب، والذين - بسبب هذا- يصبح مشكوكاً فيهم بتهمة الإرهاب والعنف. فهذا الرفض - إلى حد ما- يصبح بهذه الطريقة مؤمَّناً.

فكرة أخرى (tópica) هي أسطورة الاستعمار، فكرة أن المسلمين يريدون الاستيلاء على أوروبا بالطريقة الديموغرافية، وذلك بسبب

نسبة الولادات المفرطة، وكذلك فكرة افتراض أن الإسلام لا يمكن فهمه وأن المسلمين لا يستطيعون الاندماج في المجتمعات الديمقراطية لأن الإسلام والديمقراطية مصطلحان متعارضان. لقد اكتسب هذا التنميط في إسبانيا ضراوة خاصة لأنه يتصل بالخطاب المحافظ الجديد الذي تعتمد جذور هويته- إلى حد ما- على أفكار الاستعمار وإعادة الاستعمار.

إن العديد من حركات المحافظين الجدد، هم من النازيين الجدد، أومن اليمين المتطرف، الذين يجعلون من الإسلاموفوبيا الأساس الإيديولوجي لسياستهم الصدامية، لقد حدث كل هذا في إسبانيا خلال حكم المحافظين، حيث تصاعد رفض الهجرة المغاربية خاصة في دول الاتحاد الأوروبي الأخرى، وبهذا استغل الفاشيون الجدد تصاعد الشعور المضاد للمغاربة، في دائرة لا نهاية لها وذلك من خلال التظاهرات ضد بناء المساجد أوضد تنمية اتفاقات مؤسساتية بحجة خطر الاستعمار. خلال أزمة الرسوم الكاريكاتورية، تبين بوضوح أن النواة الصلبة لليبيرالية الحديثة الأوروبية كانت بصدد توحيد خطابها مع خطاب زملائها في ما وراء الأطلسي. هذا الخطاب جاء ليقول ما يلي: «الحوار ليس ممكناً، وتحالف الحضارات- في أحسن حال- سخافة».

بعد التغلب على الفاشية والنازية والستالينية، يواجه العالم حالياً تهديداً جديداً كلياً ذا تصرف كامل: الإسلام الذي هوكباقي السياسات التصرفية الكاملة، يتغذى بالخوف والجهل والإحباط والتي بدورها تغذي التطرف والعنف، بمعنى: من أجل الإرهاب، ومن أجل حرب إبادة متبادلة، فالإسلام تهديد، والإسلام يمثل الخطر،

والحاجز»[34].

هكذا يظهر الإسلام في الفكر الأوروبي المعاصر مختلفاً عما هوعليه، بوصفه طريقة عيش، ولكن كإيديولوجية ردة فعل – مثل النازية والستالينية – التي تجعل التساوي والحرية مستحلين، والتي هي أيضا مضادة لأي من الفضاءات العلمانية والمحايدة؛ التي تسمح بالتعايش.

رسمت هذه الأفكار المتحيزة والمؤسفة، عالماً كالحاً حيث لن تنتهي الحرب ما دام الآخرون موجودين، هؤلاء الآخرون هم مختلفون، وفي هذه الحالة يتعلق الأمر بالمسلمين، لأن هذا الخطاب يشير إلى هؤلاء الآخرين ليس كأشخاص مختلفين، ولكن كأشخاص متعارضين مما لا يدع مجالاً للسلام.

أنا بنفسي قمت بهذا التفكير بالنسبة لما يسمى «أزمة الكاريكاتوريات»:

«إن الشرط الأول لأي نوع من التحالفات لا بد أن يمر عبر تعارف متبادل بين أولئك الذين يريدون التحالف، لهذا فإن الاحتكاك وعدم الاتفاق، ينتج في أغلب الحالات بسبب عدم معرفة الآخر ومعرفة رؤيته، والأهم من ذلك معرفة حساسياته المختلفة، واختلافاته ساعة تقييم العالم أحداثه.

في السياق السوسيوثقافي الأوروبي، هذا الفعل الذي ليس له

(34) افتتاحية إسلام ويب، تولد الإسلاموفوبيا.
http://www.webislam.com/?idt=4373.

أهمية، يكتسب بعداً عميقاً بين أعضاء أمة سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) جمعاء، وسيكون مفيداً ومهماً التعرف إلى بعض الأسباب الحقيقية لعدم الاتفاق هذا»[35].

كما استطعنا أن نبرهن، هذه الأفعال تنتج الإسلاموفوبيا لأنها تطبق لخلق طبقات المسلمين؛ مثل المسلمين الديمقراطيين أوالمعتدلين والمسلمين العنيفين أوالمتطرفين، لأن هذه التعاريف ما زالت تغذي الحيرة: فممكن للشخص أن يكون متبعاً لمعتقد قطعي دون أن يكون إرهابياً، ومن حسن الحظ أن خطاب المسلمين الإسبان الجدد يشارك في توجيه الحوار ولقاء الحضارات من خلال الطرق الأكثر انفتاحاً.

توجد استراتيجيات التصادم هنا مع خطاب يفوق التطرف، ويحاول التحليل والتجاوز بطريقة عادلة، المشاكل التي تحرك اليوم المجتمعات ما بعد الصناعية من جهة، والدول ذات الأغلبية المسلمة من جهة أخرى، وذلك في محاولة للبحث عن عناصر ولغة مشتركة، لخدمة اللقاء والتعاون الثقافي. لابد أن تمر استراتيجيات محاربة ظاهرة الإسلاموفوبيا من تحليل تجلياتها والإقصاء الذي يعيشه المسلمون الشباب في المجتمعات الغربية، خاصة في أوروبا، وبالتحديد في إسبانيا.

لموازنة طريقة التهميش والإقصاء هذه، لا بد من اقتراح أمثلة تطبيقية لمحاربة الأحكام المسبقة عن الأعراق الإثنية والثقافات وتشجيع العلاقات بين الثقافات والديانات. لهذا من الضروري أن يكون هناك اهتمام تربوي جديد يحاول الوقاية من تطور هذا النوع من

(35) هاشم قبريرة (Hashim Cabrera) مجرد رسوم كاريكاتورية؟ إسلام ويب (Webislam).http://www.webislam.com/?idt=3911.

الرؤى والأفكار التي تشجع انتشار التهميش العرقي وعدم التسامح.

دور المرأة في عودة الإسلام إلى إسبانيا

لقد لعبت النساء وما زلنَ، دوراً متميزاً ونشيطاً في مسار عودة الإسلام إلى إسبانيا. فقد ظهر النقاش حول المرأة في الإسلام منذ البداية، بوصفه واحداً من المواضيع الأساسية للتحليل والنقاش في خطاب المسلمين الجدد، فالمسار المتقدم بالنسبة للتحرر الاجتماعي والاقتصادي للمرأة وتصاعد العنف المبني على النوع الاجتماعي في المجتمعات الغربية جعل الحالة النسوية وكذلك التحسيس تجاهها أكثر مرئية.

يظهر دور المرأة، ليس في دول العالم الثالث، وليس في المجتمعات الغنية والمتقدمة فقط، محدوداً ومشروطاً برؤى ومعتقدات العالم الرجولي، والمتخَذة من جانب واحد؛ أحدث في عدة مرات، حالاتٍ من الإقصاء وعدم المساواة.

استنتجت السيدة صابورة أوريبي (Sabora Uribe) الدور الرئيسَ في هذا السياق[36]. فلقد أنجزت تحليلاً عن المرأة والأسرة المسلمة، كما شجعت كلاً من خديجة كانديلا (Jadicha Candela[37]، المحامية بالبرلمان، وجمعية النساء، على تنظيم محاضرات في عدة مدن إسبانية، وأدى كل هذا إلى سلسلة من المؤتمرات العالمية عن

(36) ملف صابورة أوريبي:

(Sabora Uribe). http://www.webislam.com/?tag=sabora%20uribe .

(37) خديجة كانديلا (Jadicha Candela) الثورة من أجل المساواة في الإسلام (La revolución igualitaria en el islam) الإسلام الأخضر عدد 12.

(Verde Islam). http://www.webislam.com/?idt=3411.

المرأة المسلمة، شارك فيها شخصيات متميزة من الفكر الإسلامي المعاصر، يمكننا أن نذكر أمثال بعض المسلمات اللواتي اشتغلن بطريقة مكثفة في هذا الميدان: زهرة كونتريراس (Zahra Contreras) وجارة الله مونتريول (Yaratullah Monturiol) ونادية أندوخار (NdeyeAndújar)[38] ولور رودريغيث قيروخا (Laure Rodriguez Quiroga).

التعديل الاجتماعي والثقافي والاقتصادي للمسلمين في إسبانيا

لقد قوبل الجهد من أجل التعديل في أغلب الأحيان، بتلك الإيديولوجيات التي تدعم النموذج التجاري من أجل العولمة، وهذه الإيديولوجيات تخيم على الخريطة الاجتماعية والسياسية إلى أبعد من الاستدعاء والانتماء الديني لكل فرد، وذلك لأنها تؤثر كثيراً في المسلمين وغير المسلمين في طول وعرض الكرة الأرضية، فقد مكن البعد العالمي لوسائل الاتصال الجديدة من إنجاز هذا التحليل الجد ضروري والجد عاجل، ولقد طورت المعربة خيما مارتين مونيوث (Gema Martín Muñoz) تأملاً حول المواقف التي ترفض تعدد الثقافات:

«إن المشكل يتمثل في أنه علينا أن نكون مدركين أنه، في المجتمعات الغربية، يوجد «نموذج ثقافي يحظى بتأييد عالمي» عن المجتمعات

(38) نادية أندوخار (Ndeye Andújar)، تأملات حول المؤتمر الإسلامي النسوي.

(Reflexiones sobre el Congreso de Feminismo Islámico).

إسلام ويب (Webislam).

http://www.webislam.com/default.asp?idt=2848.

العربية والمسلمة، وهذا النموذج منحرف وذو جذور عميقة تعتمد على معايير أساسية كاذبة: مثل ثقافة منغلقة وغير قابلة للتغيير في جوانبها الأساسية، ولقد أدى هذا إلى تطور الرؤية السفلية أو المتأخرة (الحاملة لفكرة التقليد غير المتغير وعدم العقلانية والنزعة العدوانية)، رؤية محددة في هذا المصير ومن دون حل، لذا نجد دائماً التفسير السلبي للتنوع الثقافي، ومع ذلك لسنا مدركين التناقضات التي نسقط فيها وحتى المسؤولية المشتركة التي لدينا بالنسبة لإدامة التفاسير الإسلامية السلفية والتي طبعاً توجد في العالم الإسلامي»[39].

بموازاة هذا الجهد الفكري المطور على مدى كل هذه الأعوام، أخبرت مؤسسة «معهد حلال» (Instituto Halal) ببدء فترة جديدة يمكننا تمييزها بوصفها توسعاً وتعديلاً اجتماعياً واقتصادياً، وهذا بسبب المشاركة المتنامية مع الجماعة المسلمة في النسيج الإنتاجي والمقاولاتي الإسباني بسبب الهجرة وكذلك الإمكانات المادية التي تفتح لهذه المقاولات، من حيث تصدير المنتجات الإسبانية إلى السوق الإسلامي العالمي.

أخذ «معهد حلال» في التشكل كأول تعبير فعلي للتعاون المؤسساتي والتوسع السوسيوثقافي والاقتصادي للجماعة المسلمة في إسبانيا، وإن إحداث «معهد حلال» هو نتيجة لاتفاق التعاون الذي أمضي في عام 1992.

(39) خيما مارتين مونيوث (Gema Martín Muñoz). تعدد الثقافات والإسلاموفوبيا. (Multiculturalismo e islamofobia) إسلام ويب (Webislam).
http://www.webislam.com/numeros/2002162//Noticias/Multiculturalismo__islamofobia.htm.

مديرة المعهد السيدة ايزابيل روميرو (Isabel Romero) طورت هذا التأمل في نصها في محاضرتها: «خبيرة الثقافة والحضارة والدين الإسلامي» في الجامعة الوطنية للدراسات عن بعد (UNED) وذلك بتغلغلها في فهم تعريف طريقة العيش «حلال»: «من الممكن أن نلاحظ تعقد مجتمعات القرن الحادي والعشرين، التي يتعايش فيها بطريقة متزامنة، نموذج لحياة تقليدية ونموذج لحياة جد متطورة من الناحية التكنولوجية، لهذا سأكون جد جريئة لكي أحدد من وجهة نظري -الآن- وبطريقة نهائية ومن أجل كل المسلمين والمسلمات في العالم ما هو الحلال وما هو الحرام والذي من أجله ومنذ الآن ستتوسع رؤية الجمعية الإسلامية والمنظمة - معهد حلال - التي أحدثتها في عام 1998م، وذلك لضمان وصول المنتجات الغذائية الصالحة للاستهلاك، من طرف المسلمين والمسلمات في بلدنا، إلى السوق.

نقدم تعريفاً لما يمثل بالنسبة إلينا الغذاء الحلال، بوصفه غذاءً صحياً: هو ذلك الغذاء المعتدال والمتوازن والصحي، والذي يستلزم التخفيض في حميتنا، في بعض المواد الغذائية و(المكونات) التي يمكن أن تعتبر زائدة وغير ضرورية، وكذلك تغيير بعض العادات الغذائية غير مناسبة»[40].

وكأول مهمة، أنجز «معهد حلال» دراسة معمقة عن مختلف المدارس الموجودة في العالم عن الغذاء الحلال، محاولاً بذلك إدماج أكبر عدد ممكن من الرؤى، وحمل تلك الجوانب التي يمكن أن تحسن الغذاء الحلال للقرن الحادي والعشرين، ونتيجة لهذا البحث، تم

(40) ايزابيل روميرو (Isabel Romero). أسلوب الحياة «حلال». الوحدة 5 محاضرة «خبيرة الثقافة والحضارة والدين الإسلامي» الجمعية الإسلامية / الجامعة الوطنية للدراسات عن بعد (UNED).

استنتاج أنه من الضروري أن يباشر العمل على تسجيل ماركة للجودة، معترف بها قانونياً في السجل الإسباني للماركات وبراءات الاختراع وكذلك القانون الأوروبي للماركات.

في يونيو (حزيران) 2002، تم تقديم «معهد حلال» رسمياً في أشبيلية بحضور العديد من وسائل الاتصال، وبخاصة المتخصصين في الاقتصاد، وممثلي شركات الصناعة الغذائية، وموظفي المجلس الاستشاري للزراعة وعدد كبير من المدعوين[41]. وفي غشت 2003، حصلت الجمعية الإسلامية على ماركة الضمانة «حلال»، والتي يتم تطبيقها حالياً لمنتجات ولمصالح الشركات والوحدات التي تقدم منتجاتها من خلال التصدير إلى الجماعات المسلمة في بلدنا وفي حيز الاتحاد الأوروبي، وكذلك في البلدان ذات الأغلبية المسلمة.

إن «معهد حلال»، بإتمامه إتمام وتطوير اتفاق التعاون؛ يعمل أيضاً على هدف ضمان الحصول على الغذاء الحلال لجميع تلك المؤسسات والوحدات التي لديها مستهلكون، وأشخاص يمارسون الديانة الإسلامية في بلدنا مثل المدارس والمستشفيات ومراكز الاستقبال والسجون والجيش... الخ.

الأجيال والاتجاهات الجديدة

لن يجدي كل ما أحرزناه نفعاً، إذا لم توجد استمرارية للأفكار

(41) «معهد حلال» يقدم رسمياً إلى المجلس الاستشاري للزراعة والصيد للجمعية الأندلسية.
Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía.
إسلام ويب (Webislam).
http://www.webislam.com/numeros/2002/175/Noticias/Presentaci%C3%B3n_Instituto_Halal.htm.

والقيم، وفي مواقف وأفعال مسلمين ومسلمات الأجيال الجديدة، بهذا نصل إلى الحداثة الناشئة حيث تسقط التركيبات القديمة، وحيث الوقت والنموذج لا يكفان عن التغير ومن بين أنقاضهم ترتفع تركيبات تكنولوجية جديدة وآليات التواصل ونظريات ولغات جديدة، ولكن وعلى وجه التحديد، حساسيات وآراء جديدة.

في هذا المنحى، يجب تمييز حقيقة بأنه مع نضج أولادنا ووصولهم إلى سن الرشد، يندمجون بطريقة سلسة في العديد من نشاطات الكبار، ويبدؤون بذلك باقتراح مشاريع خاصة بهم، والتي تعبر بدقة عن حركية هذه الاستمرارية.

لقد شارك أولادنا وبناتنا مباشرة في الحياة والمشروع الجماعاتي وفي اللقاءات الترفيهية والأخوية، والتي لا زالت تنظم على مدى أكثر من عشرين عاماً، فهم يمثلون مستقبل الجماعة لأنهم يكونون الجماعة الحقيقية الناشئة، لقد عاشوا في محيط من الحرية من منظور مسؤول وبتجربة قيمية، وهذا مهم جداً من أجل فهم هذه الاستمرارية التي نتحدث عنها.

أولادنا وبناتنا لم يعانوا فرض فكرة ما، أوتعلماً رسمياً ومتعباً لديانة تقليدية سائدة، كما كان الحال بالنسبة للعديد من آبائهم، ولكن عاشوا في محيط من التحسين الذاتي والنقد الذاتي، مشاركين في المزايا والإنجازات التي تميز الحركية الاكتشافية للإسلام والنموالروحي لأولئك الذين يعيشون بداخلها – أي الحركية الاكتشافية- حاملين تجاربهم الخاصة اقتراحاتهم وقيمهم.

لقد فكرنا وتحدثنا في العديد من المرات، عن الجانب الذي

نعتبره أساساً، ربما بسبب ثقل الموازنة التي افترضت على العديد من المسلمين الإسبان، المنتمين إلى الجيل الأول، التجربةَ الدينية المعيشة في مرحلة الطفولة. إن غياب هذه الموازنة، بالإضافة إلى التجربة الشخصية للقيم الإسلامية الأخلاقية والروحية توضح - نوعاً ما- القوة والوضوح الذي يعبّر بهما أولادنا عن مشاريعهم الناشئة الحيوية.

إن أفكارهم واقتراحاتهم، على الرغم من أنها داخل إطار التطور المنطقي، تحمل قراءات ووجهات نظر جديدة، نابعة من تجربتهم الحياتية، والمتضمنة في سياق جيلهم، وذلك باعتبار خصوصيات هويتهم اللغوية والإشارات التي هي - في هذا المعنى دائماً- محددة وخاصة.

إن الانتظام في جمعيات فكرية هوأحد الطموحات التي يسعى إليها الشباب بقوة ووضوح، والتي بها يعبرون عن استمرارية واحدة من القواعد الأساسية في فكر وقيم الأجيال السابقة، هكذا يصبح العامل الجماعي الأساس الذي عليه تبنى المشاريع وتعزز مختلف المقترحات في إطار التجربة المشتركة.

مع هذا الجيل الثاني، يعاش مسار الاندماج الأكبر للمسلمين الإسبان في الأمة، حيث إنه لا يوجد أي تعلق بالموطن كما في الجيل السابق، وذلك يعود ربما إلى الأسباب التي أشرنا إليها أعلاه، بسبب تكاثر الزيجات المختلطة وكذلك لأن الإسلام لم يصبح فقط أكثر مرئية ولكن أصبح جزءاً مندمجاً بالمجتمع الإسباني، كما يوجد أيضاً بين السكان الأصليين المسلمين عدد أكبر من الشباب له قدرة أكبر على تقبل التنوع الإسلامي وقدرة أكبر على الانفتاح والالتحام.

الفكر الإسلامي الجديد بالأندلس في الوقت الحاضر

عبد النور برادو (*)

Abdennur Prado

يهدف هذا الفصل إلى تناول التجارب والتحديات الفكرية للإسلام في إسبانيا المعاصرة، وذلك من منطلق أننا نشهد ظهور فكر إسلامي جديد — الأمر الذي يعني أن هنالك عدداً كبيراً من الكتاب الذين تفرغوا وكرسوا جهودهم لإعادة التفكير في الإسلام ضمن السياق الخاص بنا تحديداً لأجل تقديم إجابات جديدة عن الأسئلة والمسائل التقليدية والمعاصرة على حد سواء.

(*) أكاديمي وباحث إسباني.

يمكننا القول إن مسيرة هذا الفكر ماضية على قدم وساق، وإنها محفوفة بالمجازفات وتكتنفها الشكوك؛ وإن هذا الفكر لا يمكن تصنيفه بسهولة: فلا هو بالتحديثي ولا هو بالإصلاحي كما أنه ليس سلفياً ولا صوفياً، وبالمقارنة بالتيارات الرئيسة في العالم الإسلامي، يمكن النظر إليه على أنه ضرب من الهرطقة والابتداع البواح، فلقد نشأ هذا الفكر وترعرع في كنف معتنقي الإسلام الجدد المنتقدين للحداثة الغربية والناقمين على الأوضاع في العالم الإسلامي.

ربما كان هذا الفكر دون مستوى الفكر الرصين الأصيل بالمعنى الذي يحمله المدلول الاصطلاحي؛ ولكنه يظل بكل حال موجوداً بوصفه بذرة بادية للعيان. ولأجل هذا كان لابد من الوقوف عليه وهو يتخلق في رحم الغيب.

1- بادئ ذي بدء، يجمل النظر إلى السياق المتمثل في بعض العوامل الاجتماعية الرئيسة التي من شأنها أن تساعد على استجلاء كنه بعض التطورات المحددة للإسلام في إسبانيا.

2- ثانياً، يجدر بنا أن نخص بالذكر في هذا الخصوص ثلاثة من المؤلفين الرواد وأعمالهم، وهم: عبدالرحمن محمد معنان وعبد المنعم أيا وهاشم إبراهيم كابيرا

3- ثالثاً، سوف أطرح تساؤلاً عما إذا كان هنالك أي خيوط أو قواسم مشتركة بالقدر الذي يجعلنا نتحدث عن حركة وليس مجرد اجتهادات فردية.

4- وأخيراً سيتم الخروج ببعض الخلاصات والاستنتاجات

(المؤقتة).

بطبيعة الحال، يمكنكم الوقوف على أن لدينا فقط إمكانية تقديم عرض عام، ومن المهم أيضاً تسجيل أنني أعدُّ نفسي جزءاً من هذه الحركة وأنني أنظر إليها نظرة الناقد إلى حدٍّ ما.

عودة الإسلام إلى الأندلس

عند النظر عن كثب إلى ظاهرة عودة الإسلام إلى إسبانيا، فإن أول شيء ينبغي استعراضه إنما هو السياق الاجتماعي والسياسي الذي تبلورت فيه تلك الظاهرة وتبدت للعيان؛ ذلك أن من المهم معرفة أن العديد من المسلمين الجدد كانوا ضمن الأعضاء الناشطين في مناهضة دكتاتورية فرانكو واستبداده وفي دعم الديمقراطية.

ينبغي لنا إدراج أنفسنا في أوائل سبعينات القرن الفائت ضمن وضع يمتاز بأنه وضع انتقالي نحو الديمقراطية وتطوير ثقافة بديلة مناوئة لما كان سائداً؛ وهو وضع غير ممتثل لأي أعراف سائدة ومنفتح على التجريب والمحاولة.

في تلك الفترة الانتقالية وفي ظل غياب المرجعية للكنيسة الكاثوليكية خالج العديد من الشباب شعور بانبثاق روحانية غير معروفة ضمن النماذج الثقافية السائدة، وقد نجم عن محدودية الأيديولوجيات القائمة وقتها، بالاقتران مع التدين المؤسسي، وضعٌ لم يتمكن من النهوض بأعباء الاستجابة للاحتياجات الروحية لهؤلاء الشباب، الأمر الذي دفع العديد منهم إلى الاهتمام بالتقاليد الأخرى، وقد كانت تلك السنوات زاخرة بالسعي الحثيث والبحث الدؤوب مما

أحدث تأثيراً على كل فرد معايش للبيئة الجديدة التي تتصف بالانفتاح والحرية المنشودة.

ولا مراء في أن العوامل المتقدم ذكرها سوف تحدد معالم التطور المستقبلي للفكر الأندلسي على نحو يكون فيه ذلك الفكر في نزاع وخصام مع المعتقد الديني المركزي. وهذا يطرح أمامنا ثلاثة أمور يجمل إلقاء الضوء عليها:

أنها مستقلة. إن حركة التحول إلى الإسلام في إسبانيا المعاصرة كانت سابقة لموجات الهجرة المتدافعة للقادمين إلى إسبانيا وبالتالي فإن حركة اعتناق الإسلام هي ظاهرة مستقلة وقائمة بذاتها.

أنها ديمقراطية ومناوئة للاستبداد. يأتي هذا التحول إلى الإسلام في سياق النضال ضد الدكتاتورية وهو مرتبط برفض النموذج المحافظ للتدين والذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية.

أنها حركة مبتدعة. فهي تشق طريقها أساساً عبر الصوفية ولكن ليس بطريقة تقليدية وإنما ترتبط بازدهار الحركة المناوئة للثقافة السائدة (من السهل اقتفاء أثر «العهد الجديد» والروحانيات الشرقية وتتبع تأثيرها بسهولة ويسر في العديد من تجليات تلك الحركة في مراحلها الأولى).

إن من الأساسي إدراك أن الإسلام الأندلسي الجديد قد انبثق بصورة آنية من أرض الواقع بوصفه ثمرة من ثمار المعطيات المباشرة للتأثير الروحي، فقد وجد العديد من رواد عودة الإسلام إلى إسبانيا الإسلام واقعاً حقيقياً وحقيقة واقعة مَعيشة بين ظهرانيهم، وإنه ليس

شيئاً تناهى إليهم بالوراثة كما أنه ليس نتيجة تعاليم ألقاها على مسامعهم وعاظ أجانب وإنما هو شأن وطني وأهلي وبلدي بالكامل.

هنالك شروط معينة ضرورية لازدهار هذا الفكر الأصيل غير الدخيل؛ ذلك أن التطلع للحرية والديمقراطية وعدم الرضى عن الفكر الديني السائد أفضى في مجمله إلى تولد الحاجة للبحث الداخلي؛ ومن هذا المنطلق ظهر الإسلام والإرث الأندلسي لتقديم الإجابة وإرواء غليل القاصدين في رحلة البحث عن الذات، وقد بدا وكأن إسلام الأندلس العريق قد تم سحقه بلا رحمة وتم إخفاؤه وطمس معالمه لخمسة قرون ومع ذلك ظل كامناً ساكناً وهاجعاً في هذه البلاد، ومن هذه النقطة تحديداً انطلق الأندلسيون المعاصرون لا يلوون على شيء حيث تداعت ثلة من الرجال والنساء تؤجج عواطفهم تلك المتعة التي يشعر بها من عاد إلى وطنه أو كحل عينيه برؤية من يحب ومن يعز بعد طويل غياب وإثر جميل إياب من رحلة طويلة محفوفة بالأهوال والمهالك والمكاره، كانت تلك المتعة حاضرة في الفكر الأندلسي الجديد: إنها متعة الاكتشاف والصحوة والوعي.

لعل هذا هو ما يفسر خصوصية الفكر الإسلامي الأندلسي الجديد وغرابته وكنهه الذي لا يمكن سبر غوره وطبيعته التي لا يمكن توصيفها أو تصنيفها وأصالته التي تجلت في بعض أوجه تطوره؛ إنها التجربة المثيرة التي أود إثباتها في هذا الفصل.

عبد الرحمن محمد معنان

أما أول هؤلاء المفكرون الذين سوف أنوّه عنهم، فهو عبد الرحمن

محمد معنان[1] وهو ليس من المتحولين إلى الإسلام من دين آخر، وإنما هو مسلم إسباني منحدر من أصول مغربية وقد شق طريقه وطور أعماله ونشأ وترعرع بوصفه مثقفاً مسلماً في مجتمع قوامه مجموعة من معتنقي الإسلام المتحولين إليه من ديانات أخرى في مدينة سيفيل، ولا مراء البتة في أن إسهامه الرئيس إنما يتمثل في مؤلفه تفسير القرآن وهو عبارة عن ترجمة على هيئة حواشٍ وتعليقات لا تزال قيد التنفيذ حيث يجري العمل فيها قدماً ويمضي على قدم وساق [2] ويعد هذا الإسهام بمثابة عمل رئيس لجهة أنه أسهم في إثارة النقاش وإثرائه حول ما تحمله عبارات ومصطلحات قرآنية رئيسة معينة من مغزى ومدلولات ومعان مقترحاً في هذا السياق طريقة جديدة بالمرة لعرض الإسلام وتقديمه إلى الناس.

تتمثل نقطة الانطلاق الفارقة في فكرة أن القرآن الكريم تمت دراسته وترجمته إلى اللغة الإسبانية من قبل مستعربين ليسوا على إلمام بعلم الكونيات الذي يبحث في أصل الكون وبنيته العامة وعناصره ونواميسه، وإنما هم أكثر إلماماً بالفكر اللاهوتي الكنسي الكاثوليكي، وقد تأثرت تلك الترجمات أيما تأثر بالاستشراق الذي عصف بها لا سيما وأنه كان سائداً في الإطار الأكاديمي ومهيمناً على السياق العلمي الذي برزت فيه تلك الترجمات. وفي مواجهة ذلك الوضع يرى معنان ضرورة «إعادة تعريف الإسلام بصورة مختلفة اختلافاً جذرياً وغير مرتبطة بالمرة بالاستعمار» بحيث تكون الأولوية في ذلك للمهمة الدينية

(1) العديد من أعماله تم نشرها عبر الإنترنت على الموقع الالكتروني (www.musulmanesandaluces.org) ومن بين كتبه التصوف ودورية المزارع قرطبة 2008م وترجمة وتعليقات على العقيدة الطحاوية من تأليف (الإمام ابن تيمية) والقاعدة الوسطية (ابن تيمية).

(2) تفسير القرآن وهو موجود أيضاً على الإنترنت على الموقع الإلكتروني.

والأغراض التفسيرية التأويلية البحتة ومقتضيات فقه اللغة التأريخي.

عندما نستعرض تعاليم الإسلام في اللغات الغربية فإننا نصطدم بحقيقة أن الكلمات جميعاً تكون محملة بالأوهام والتهويمات اللاهوتية النصرانية كلها؛ وهذا أمر مهم جداً ذلك أننا لا نستطيع نقل الخصوصية المميزة والفريدة للإسلام كما أن الأمر يتطلب جهداً خارقاً لتفادي تلك المضامين الكنسية، فعندما نترجم لفظ الجلالة «الله» بالكلمة الانجليزية «(Good)» وعندما نقول إن كلمة «ذنب» تعني «sin» فإننا بذلك إنما نقوم بتشويه الإسلام إذ أن كلمة «(Good)» لا تقوى إطلاقاً على حمل جميع المضامين والمدلولات التي يحملها لفظ الجلالة «الله سبحانه وتعالى» لدى المسلم كما أن كلمة «ذنب» ليس لديها الأبعاد الميتافيزيقية – لما وراء الطبيعة- لكلمة «sin» وبذا فإننا سنكون قد وضعنا تعاليم الإسلام في سياق غريب وفي إطار من الأحكام والاستدلالات التي لا يتجاوب معها الإسلام بصورة كاملة ما لم يتم تجريده تماماً من طبيعته[3].

إن مهمة الترجمة ليست مهمة لغوية فحسب وإنما هي أيضاً عمل فكري وأيديولوجي. وتحديداً تنهض عملية الترجمة بأعباء تحليل الكلمات القرآنية تحليلاً جذرياً من ثلاثة أبعاد، وذلك من خلال البحث عن المعنى الأصلي والتماس طريقة للإفلات من اللغة اللاهوتية المادية المجردة وإيجاد طريقة لعرض الرسالة الإسلامية بما يتمشى مع النظرة العالمية الواقعية عن رجل الصحراء.

يرفض معنان بشدة «مأسسة» الإسلام / إسلام المؤسسات

(3) الإسلام والمسيحية (http://www.musulmanesandaluces.org/).

أو الإسلام المؤسسي (institutionalization of Islam)» أي تحويل الإسلام إلى دين دوغماتي رجعي متحجر لا يقوم على بينة أو دليل وإنما يقوم على رد الفعل ويسعى إلى خدمة أغراض الدولة ومؤسساتها، وهذه العملية هي عبارة عن أنموذج للعصرية والحداثة، ومن هنا كان لابد من إماطة اللثام عن البعد الثوري للجوانب الروحية في الإسلام :

إن الإسلام في جوهره دعوة إلى الاستسلام المطلق وغير المشروط للحق الخلاق وللحياة التي تحكم الإنسان وتضبط حركته في كل حين وفي كل الأحيان؛ تلك القوى السرمدية لتشكيل الواقع وإبداع الخلق والتي لا تقر بأية مشاركة خارجية، وبالتالي فإن أية محاولة لمشاركة تلك القوى في هيمنتها تقابل تلقائياً بالرفض والشجب والإدانة، فالإسلام إذاً هو ضرب من الثورية المتفوقة الكائنة فوق الوجود المادي، وهذا هو محور الروحانية العميقة للمسلمين، وهي بالقوة ذاتها فيهم ولعل هذا هو ما ينسج خيوط علاقتهم بالوجود[4].

وفي هذا المقام يوجد لدينا مشروع العودة إلى الوحي ينبوعاً ومصدراً للمعرفة.

إن تنقية الإسلام من النصرانيات تمثل الخط الفاصل بين القبول السلبي لإرث ما وتحويله بطريقة مبدعة وتركيبه في سياق مبتكر، يصر معنان على فكرة أن الإسلام ليس ديناً (religion) ولا هو مجموعة نظريات أيديولوجية وأهداف مذهبية متكاملة تشكل قوام برنامج سياسي اجتماعي (ideology) ؛ كما أنه ليس مجرد إيمان بوجود إله (theism) ولا مجرد إيمان بوجود إله واحد

(4) الإسلام والقوة (/http://www.musulmanesandaluces.org).

(monotheism)... إن هذا الضرب من اللغة ليس بريئاً إنه يحمل من المدلولات أكثر بكثير مما يبدو في الظاهر: ينبغي علينا الابتعاد عن هذه التعريفات التي لا تمثل إطاراً سليماً لشعورنا بالتفوق الكائن فوق الوجود المادي وإنما تمثل الاصطلاحات الملائمة لوصف صراع لا يخصنا وخلاف لسنا معنيين به.

« إن الإسلام ليس ديناً توحيدياً »، هذه العبارة الأنيقة هي لب الإسلام مجرداً من النصرانيات، ومن خلال تفكيك الترجمة الدارجة لكلمة «دين» إلى «Religion» وكلمة «توحيد» إلى «Monotheism»، ينبثق عالم جديد من الاستدلالات والإشارات والمضامين الدلالية؛ عالم هو عبارة عن تجديد وإعادة بعث للحديث عن الإسلام، فالتوحيد والتفرد والوحدانية ليست مجرد مبادئ وإنما هي حراك وأفعال؛ وليست أيديولوجية وإنما هي سلسلة من العمليات والنشاط وليست اسماً وإنما هي صيغة فعلية، أما الإيمان فهو ليس الإخلاص والولاء «faith» وإنما هو الانفتاح والقبول القلبي – ذلك أن المؤمن هو من يفتح قلبه لله سبحانه وتعالى ويسبح في تيار الوجود.

إن معنان في جميع كتاباته يعزف على الوتر ذاته ويعوِّل على النَّفَس الروحي ذاته المحرر من أغلال اللاهوتية والمنعتق من النفوذ الكنسي ... إن لغة معنان واضحة ومباشرة تتخللها المقابلات؛ يتميز الإسلام بالانفتاح والعمق والشمول والسلاسة والانسيابية والتلقائية وما هو راسخ ووطيد وطبيعي بالفطرة وبالإخلاص والبراءة والسخاء وجزيل العطاء، والنقيض للإسلام هو المنغلق والمراوغ والبائس والمتحجر والزائف والمتناقض والحشو غير الضروري والدجين المروض والمحسوب المقيد والكذب والقبح.

لم يعد الأمر أمر إيمان في هذا أو ذاك ولا أمر طاعة وإذعان لأي أوامر خارجية فالمسلم ليس هو الشخص الذي يؤمن بالله وإنما هو الشخص الذي يفتح نفسه لله والذي يرقُّ قلبه ويصبح حساساً شديد التأثر سريع القبول لإرادة الله — الشخص الذي يشعر بوجود الله فترتعد فرائصه خوفاً من الله، الشخص الذي يعيش حياته بالكامل في ذهول واندهاش منساباً ومنساقاً ومندلقاً مع حقيقة تتجاوز ذاته.

إن ممارسة العبادة ليس لها سوى معنى واحداً فيما يتعلق بحقيقة أنها توصلنا وتصلنا بهذا العمق والشمول وتجعلنا أكثر إحساساً بعظمة الخالق وجلال الله تعالى وبديع جمال خلقه.

إن ممارسة العبادة هي المقام الذي يستجمع فيه المسلم قواه الكامنة جميعاً ويدفع بها إلى خضم الحياة بحسبانها هبة ونعمة من النعم التي أسبغها الله عز وعلا، على من هم في شوق وتوق للسرمدية والأبدية.

إن الإسلام الذي يعرضه ويقدمه لنا معنان ليس ديناً ولا هو مجموعة تعاليم وإنما هو عبارة عن دعوة إلى الإبحار والسفر والغوص في أعماق محيطات بلا شطآن، ودعوة إلى أن نعهد بأنفسنا إلى من يتعهدها بالرعاية، إلى تلك القوة المهيمنة التي تتولى تسيير الكون .. فالمسلم لا يخضع لنواميس خارجية وإنما هو كائن ذو سيادة مستخلف في الأرض ويخضع فقط لله سبحانه وتعالى وبالتالي فهو شخص لا يقر بأي نوع من المزاعم الدينية أو أية محاولة لانتحال الصفة الإلهية من قبل أي من القوى الأرضية في هذا العالم. إن الرحلة إلى الله سبحانه وتعالى هي الرحلة القاصدة إلى الحق الخالق الملهم لكل مخلوق.

بيد أن هذه الرحلة تتطلب الإصرار والمثابرة والاضطراد في ممارسة التعاليم والأحكام الإسلامية كما أنها تتطلب منا جميعاً أن نكرس جهودنا جميعاً ونفرغ كل ما في وسعنا ونسخر طاقاتنا في حثيث سعينا نحو الهدف الأسمى؛ فالمسلم هو الشخص الذي يبذل نفسه بلا تحفظ أو تردد وهو الشخص المتحلل والمتحرر من ربقة الأغلال الدنيوية كلها، ومن يسعى إلى أن تكون أفعاله وأعماله وتصرفاته وحركاته وسكناته وأفكاره وأنفاسه كلها، أمراً يذكر به الله سبحانه وتعالى ويتقرب به إليه عز وعلا تعبداً واحتساباً. وهذه حركة دائبة متقلبة لا ترسو على حال ولا ترتبط - بأية حال- بأي عمل أو معتقد متكرر نابع عن تقوى وإنما ترتبط بتسخير أفضل ما في الإنسان من القوى الكامنة؛ إنها شيء لا يمكن إدراك كنهه إلا من قبل من مدوا بسط قلوبهم إلى الله سبحانه وتعالى وإلى وحيه وإلهامه عز وجل؛ من هزتهم الذكرى العظيمة والتذكرة بنهاية الدنيا الفانية ويوم العرض والجمع (القيامة) ومن يتناغمون مع إيقاعات خلق يتجاوز ذواتهم ومن لا يخدعهم الزهو والخيلاء وسقط المتاع من عرض الدنيا ونعيمها الزائل، هذا هو السبيل الأوحد لتحقيق المعنى الإنساني للبشر وبلوغ المتعة القصوى في الاستمتاع بالجنة التي يمكن تذوقها والتعرف إليها، ومعرفتها حالةٌ من الوعي في هذه الحياة.

نستطيع أن نقول: إن الإسلام يتم عرضه وتقديمه بلغة غير دينية؛ باللغة التي يمكن وصفها بأنها لغة شعرية، إذ إنها تحاول استشعار قوة القرآن الكريم ونقلها في لغة غير مشفرة ولكنها لغة واقعية زاخرة بالصور البلاغية المجازية ومفعمة بالرؤى المتبصرة والنظرات الثاقبة التي من شأنها المساعدة على فصل الإسلام عن الإطار اللاهوتي الذي يقيده ويحد من حركته.

هذه طريقة لتلبية الأشواق للحرية الروحية التي ينشدها معتنقو الإسلام الجدد الذين رست سفن بحثهم على شواطئ الإسلام رافضين التدين الكهنوتي الرجعي المرتبط بالقهر والاستبداد والمتلئ بالأوهام والخرافات والذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية في إسبانيا، وإن الفكر الأندلسي الجديد يقوم في مواجهة هذا النموذج من التدين ويعيد تقويم التجارب والمحاولات التجريبية ومعطيات البديهة والحدس، الرابط الداخلي مع ما هو دون الوعي.

بعد هذه المعالجة الشاعرية آن الأوان لمعرفة الحدود والمخاطر المرتبطة «بتنقية الإسلام من النصرانيات» بوصفه مشروعاً:

التعسفات : إن هاجس استبعاد أي تشابه بين الإسلام والمسيحية يقودنا إلى بعض الاستنتاجات الغريبة العجيبة، تتمثل إحدى الأفكار في تقديم الإسلام بلغة مبتكرة بينما تتمثل الأخرى في مناهضة ما هو ثابت جلي الوضوح، فيمكننا أن نجادل بأن هنالك اختلافات جوهرية وجذرية بين الرؤية العالمية للإسلام والرؤية العالمية للمسيحية بخصوص «الذنب (sin)» لجهة أن المسلمين يرفضون فكرة الذنب الأصلي أو الخطيئة الأصلية بكل ما يتعلق بذلك من مضامين ومدلولات ميتافيزيقية، ومع ذلك لا مراء في أن كلمة «ذنب» العربية يمكن ترجمتها إلى اللغة الإسبانية بكلمة «pecado»، «sin» بالإنجليزية. هنالك تجربتان: يستخدم المسيحيون العرب كلمة ذنب وهي من ناحية عملية تحمل المعنى نفسه: لا للقتل لا للسرقة لا للزنى .. وقل مثل هذا عن ترجمة لفظ الجلالة «الله» إلى كلمة «Good» «Dios» باللغة الإسبانية. وفي واقع الأمر يستخدم المسيحيون العرب لفظ الجلالة «الله» في عباداتهم.

هاجس مناوءة المسيحية: إن حالة شن الحرب على المسيحية لا تتماشى مع روح الانفتاح والسخاء التي يتوخاها معنان وإنما تظهر لنا موقفاً منغلقاً لا يمت بأية صلة لرسالة القرآن الكريم. وهذه هي نقطة الضعف الداخلية أو وجه الإخفاق الداخلي – عقب أخيل/ الحصن غير المنيع - لهذا الخطاب.

إضفاء الصفة المثالية على اللغة العربية: بيد أن القضية التي تنطوي على أكبر قدر من الاستشكال هو أن ذلك يقودنا إلى ما أطلقت عليه مسمى «الإعجاب الأعمى باللغة العربية». وفي لب هذا التفكير تكمن فكرة أن الإسلام عربي وأن القرآن «وحي عربي». إن أية ترجمة إنما تنطوي على تحوير في نقائه. ووفقاً لما أورده معنان فإن تحدث اللغة العربية هو الإشارة إلى نظام للتفكير وإلى رؤية عالمية تختلف اختلافاً جذرياً عن اللغات الغربية. وينظر إلى اللغة العربية على أنها مثالية وثابتة على مر الزمن وأن أي نقل إلى أية لغة أخرى إنما يعني فقدان نقائها الأصلي وقوتها الأصيلة.

ما هو إسهام معنان في الفكر الأندلسي الجديد؟

ارتباط مبدع بصوفية شمال أفريقيا[5]، وأسلوب جديد لفهم القرآن الكريم، وإماطة اللثام عن الأفكار العقدية المتوارثة واللغة اللاهوتية الكنسية الميتة والتطلع إلى استعادة الروح الأصيلة للعالم المستلهم، وفوق هذا وذاك نفَس من الإبداع كان بمنزلة الزاد للإسلام في الأندلس مما جعل الإسلام أكثر سهولة ويسراً للآخرين لكي يتبعوا مسارهم الخاص بهم.

(5) يجمل بنا أن نذكر ترجماته وتعليقاته على أعمال ابن أبية وابن العربي والشيخ العلوي.

عبد المنعم آيا

أما عبد المنعم آيا[6] (سيفيل 1962م) فقد كرس جهدا عظيماً للمضي قدماً في مهمة «تنقية الإسلام من النصرانيات» وهي المهمة التي بدأها معنان، والذي درج عبد المنعم على الإشارة إليه دوماً بأنه معلمه؛ ففي كتابيه «الإسلام للملحدين[7] «Islam for atheists» «والإسلام ليس ما تعتقده[8] «Islam is not what you believe») يحمل عبد المنعم المشروع ويمضي به قدماً إلى برحائه وغايات اشتداد أعراضه بنقله إلى مسار، إلى نقاء أصلي مفقود، الأمر الذي يتطلب حساً ميتافيزيقياً بصورة غريبة.

وفق عبد المنعم، تعرض الإسلام للتشويه من خلال ما تلاه من تبادل وتلاقح ثقافي: التحول إلى الفلسفة من خلال المواجهة مع فلسفة أرسطو، وفي إشراق (الضوء في ما وراء الطبيعة)، في الاحتكاك بالأفلاطونية الجديدة، والديانات السرية لدى الفرس، وفي التصوف من خلال الاحتكاك بالمسيحية، وفي يوم الناس هذا يتم تقديم الإسلام وعرضه محرفاً للغربيين؛ أولاً من قبل المسلمين أنفسهم، وهم في حالة استقطاب بين الصوفية في ثوبها الجديد، والسلفية الخاوية، فضلاً عن التشويه من خلال ترجمة القرآن المتأثرة بالمسيحية كما ورد آنفاً.

للاطلاع المباشر على «الإسلام كما جاء به محمد» يقترح المؤلف إجراء دراسة متأنية للمصطلحات القرآنية بتفادي الرؤى الكنسية

(6) الموقع الالكتروني على الانترنت: http://www.vicentehaya.com/.

(7) Islam para ateos, ediciones Palmart, Valencia 2006.

(8) El islam no es lo que crees, editorial Kairós, Barcelona 2010.

اللاهوتية وذلك لاستكشاف عالم مفعم بالأصداء والإيحاءات السابقة لأي تشفير أو ترميز للإسلام بوصفه ديناً تاريخياً، وفي كتابه «الإسلام ليس ما تعتقد» يطبق هذا المنهج لدراسة الأبعاد العقدية والأخلاقية والتنسكية وذلك لإثبات ما يلي:

- أن محمداً صلى الله عليه وسلم لا يحب اللاهوتية الكهنوتية.
- ليس هنالك أي كهنوت أو «مبدأ عقيدة ولاء» في الإسلام.
- المؤمن ليس «المعتقد» ولا هو بالشخص الذي لديه «ولاء».
- ليس هنالك خطايا في الإسلام.
- أن الكلمة العربية القرآنية «توبة» لا تعني الحسرة والأسف.
- وأن المسلمين لا يأنفون من الجنس ولا يزدرونه ولا يحتقرون الجسد أو يستخفون به.

وأن الإسلام لا يشترط إدانة العالم ولا يتطلب استهجانه ويرفض إهانة وتعذيب الذات وكبت الشهوات والشعور بالخزي، كما أنه لا يدعو إلى مقت الطبيعة أو الاشمئزاز منها.

علاوة على ما تقدم يخصص المؤلف عدة صفحات للمناقشة والمجادلة بأن «حب الله جاء إلى الإسلام بتأثير من المسيحية[9]». فهو يزعم أن بعض كبار المتصوفة في الإسلام (من أمثال ابن العربي والرومي) لا يمتون بأية صلة إلى «إسلام محمد» وإنما هم مسيحيون

(9) El Islam no es lo que crees, p.135.

من حيث الأصل والخلفية. إنه يبين أن «الهلالي يضع نفسه فوق الإسلام[10]» ومن هذا المنطلق يبدو أن تنقية الإسلام من النصرانيات تنطوي على نبذ الصوفية وعند هذه النقطة فإن من الواضح أن هنالك قطيعة مع ما أورده عبد الرحمن محمد معنان.

إن ما كان لدى معنان عبارة عن مجرد اقتراح للسعي إلى إيجاد لغة بديلة للغة الكهنوتية الكاثوليكية أصبح هاجساً لدى عبد المنعم آيا، ولأجل هذا فإن أي شيء «فيه أثر قليل من نكهة المسيحية» لا يمت للإسلام بأية صلة، حيث نجد مزاعم واضحة ومحددة من قبيل أن كلمة «دين» لا تعني «Religion» وأن كلمة «توحيد» ليست «tawhid» وأن «إيمان» ليس «faith» و«مؤمن» ليس «believer» و«عقيدة» لا تعني «doctrine» و«النفس» لا تعني «soul» و«صلاة» ليست «prayer» و«ذنب» ليس «sin»....وهذه الطريقة السلبية للغاية لعرض الإسلام تبدو إذاً أقرب ما تكون إلى الصورة الكاريكاتورية.

وبمعنى يتصف بمزيد من الإيجابية فإن هذا «الإسلام الذي جاء به محمد» يتم عرضه مساراً روحياً من دون تنسك وزهد وتقشف[11]».

يوفر الإسلام الحماية لبني البشر على هيئة إطار اجتماعي يتجاوب ونداءَ الفطرة، بينما يوفر احتمالات لا حصر لها للمغامرة والغوص في البعد العميق للوجود وهذا ينطوي على صراع داخلي لترك الأصنام والأوهام والأكاذيب التي يتظاهر الناس بالعيش فيها بعيداً عن الحق الصمد (الله سبحانه وتعالى). بيد أن هذا الصراع لا يكون

(10) El Islam no es lo que crees. p.141.

(11) El Islam no es lo que crees. p.97.

ممكناً إلا في إطار أحوال وشروط معينة من السواء والاتزان: «الإسلام هو الحماية[12]» إن من الضروري إقامة العدالة الاجتماعية داخل عالم تتناوشه المهددات ولكن ليس من الضروري هجر الجسد والحرمان من طيبات الدنيا، هذه هي الهدية الكبرى من محمد (صلى الله عليه وسلم): مداواة المجتمع بحيث يصبح حيزاً متناغماً يستطيع فيه بنو البشر تطوير قواهم الروحية الكامنة بحرية ومن دون قيود.

إن ما ورد آنفاً بأكمله يستحق تعليقا مسهباً مستفيضاً، لقد تحدثنا من قبل عن قيود «تنقية الإسلام من المسيحية» بيد أن طرح عبد المنعم آيا يتطلب إضافة نقطة جديدة:

انتقد بعضهم المؤلف لأنهم يرون أن مزاعم إيجاد «محمد الأصلي» أو «المعنى الأصلي للقرآن» هي محض مزاعم لا تقوم على أساس، ذلك أن مجرد الاعتقاد بأن هنالك «إسلاماً حقيقياً»- يوجد وراء ثقافة بعينها - إنما هو شأن ميتافيزيقي ومثالي وهو أنموذج يقول المؤلف نفسه إنه يرفضه ولا يقره. وعلى النقيض يمكن المجادلة بأن محمداً (صلى الله عليه وسلم) والقرآن الكريم لا يمكن إدراكهما خارج إحداثيات الزمان والمكان الخاصة بنا: ما يقدمه المؤلف بوصفه مؤثرات ناجمةً عن التلاقح الثقافي و/أو تلاعبات وتحويرات في الإسلام؛ إنما هو في واقع الأمر ليس أكثر من مجرد حالات لاستقبال الرسالة السرمدية نفسها، في سياقات مختلفة. هذه هي الاحتمالية الوحيدة للإسلام متأصل الجذور في الوقت الحاضر، وفي الواقع الذي يعيشه كل مسلم، هذا هو باختصار ما يفسر التنوع المدهش للإسلام في العالم من أندونيسيا إلى السنغال ومن المغرب إلى الشرق الأوسط.

(12) El Islam no es lo que crees. p.173.

وعليه سيكون من الطبيعي أن يتم النظر إلى الإسلام في الغرب من منظور مسيحي أو ماركسي أو وجودي من غير أن يفقد مركزيته لدى المسلمين الأوروبيين، لذا فإن من الطبيعي أن يصبح الإسلام الأوروبي في القرن الحادي والعشرين متعايشاً وثقافةَ حقوق الإنسان.

تشير نصوص عديدة من التي أوردها عبد المنعم آيا إلى هذا الاتجاه وتصب فيه؛ إن الإسلام نفسه المنقى من آثار المسيحية؛ هو عبارة عن محاولة من هذا القبيل، وفي هذه الحالة فإنه يتبع مواجهة غريبة بين الإسلام والإلحاد، وهي حالة لا نستطيع إدراكها إلا بحسبانها رد فعل سياق تنقية الإسلام من آثار المسيحية.

النبي وشامان

إن عبد المنعم ليس مفكراً إسلامياً عادياً، ولكنه صاحب شخصية قلقة لا تستقر على حال؛ ولدينا دليل آخر في كتابه «سر محمد: التجربة الشامانية لنبي الإسلام[13]» وهو عبارة عن مقارنة بين التجربة الروحية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم والممارسات الشامانية الملتقطة أساساً من عمل ميرسيا إلياد[14]. (شامان هذا هو كاهن يستخدم السحر لمعالجة المرضى وكشف المخبأ والسيطرة على الأحداث). برغم أن المقارنة مثيرة للصدمة في بادئ الأمر بل ومثيرة للغضب لدى الكثيرين، فإن آيا يستعيد عدداً من الأحاديث النبوية التي يمكن اعتبارها دليلاً شارحاً لضرب من التجارب، ثم وصفه بأنه من التجارب الشامانية – من منظور تاريخ الأديان، وبعد المقارنة يجادل

(13) El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam. Editorial Kairós. Barcelona. 2006.

(14) El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Ed. FCE. México. 1960.

بأن بعض الأحداث في حياة النبي صلى الله عليه وسلم يمكن شرحها وتوضيحها:

- شق صدر النبي صلى الله عليه وسلم.
- طرق استقبال الوحي.
- رؤية نهاية العالم.
- رحلة الليل والالتحاق بالجنة والنار.
- تجربة الموت والبعث والنشور.
- «مذهب حيوية المادة» لدى النبي صلى الله عليه وسلم.
- أساليب وممارسات التبرك ونقل البركة.

وعليه فإن الأحداث المذكورة أعلاه لم تعد قصصاً تروى أو معجزات وإنما أصبحت جزءاً من الحياة الجسدية والروحية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وهي أحداث حقيقية وليس للخيال فيها أي موقع ألبتة وتحدث في الجسد، وبالتالي يقول آيا: إن هدفها ليس سوى «توضيح ما حدث لمحمد صلى الله عليه وسلم[15]».

أما الصورة الناجمة عما تقدم فهي كالآتي: عايش محمد صلى الله عليه وسلم التجربة الجذرية لخراب العالم، جائحة كونية عنيفة وشعر كيف أن جميع ما يبدو صلباً صلداً راسخاً قد اختفى وتلاشى، ثم عرج إلى مستويات الحقيقة التي تتجاوز الإدراك العادي، ثم تجاوز تلك التجربة المحدودة ليبلّغ الثقلين – الأنس والجن – رسالة ربه.

(15) El secreto de Muhammad. p.150.

إن استقبال الوحي ليس هو المواجهة مع ملاك جميل من الورق المعجن المصنوع من المواد الدبقة في السماء التي تتلألأ بالنجوم في ما وراء الطبيعة؛ وإنما هو دمعة ثخينة تكاد تكون غير محتملة.

أما الملائكة في الإسلام فإنهم ليسوا عبارة عن مخلوقات عنيفة تشهر السيوف وتقتل بل وتعذب الموتى. لقد تحمل محمد صلى الله عليه وسلم الوطأة العظمى للوحي وهو بمنزلة تجربة مؤلمة قادته .

لقد عاد محمد صلى الله عليه وسلم إلى العام العادي متحولاً إلى رجل طبابة، لديه القوة والقدرة على مداواة علل المجتمع الذي يعيش بين ظهرانيه، وفي ما وراء زمان ومكان الوحي تحول محمد صلى الله عليه وسلم إلى «رحمة للعالمين»، إن محمداً هو مداوي العلل، الذي بعثه الله تعالى لعلاج علل البشرية، أما الدواء الذي أنزله الله تعالى فهو القرآن الكريم.

إن عالم محمد صلى الله عليه وسلم ليس هو عهد العلم والتقنية، وإنما هو عالم ينطوي على قدر عال من الإيحاءات وتسكنه قوى ومحركات تقع خارج نطاق سيطرة العقل، إنه ليس مجرد واعظ وإنما هو مقاتل غيّر وجه العالم، وهو ذو شخصية آسرة وجذابة يتحدث مع الموتى ويتواصل مع الطبيعة ويؤدي الرقى الشرعية التي تطرد الأرواح الشريرة ويطرح البركة عن طريق لعابه الطاهر.

باختصار يهدف عبد المنعم آيا إلى وضع بُعد من أبعاد التجربة النبوية على طاولة النقاش، وهو بُعد جرت العادة على إخفائه، وبذلك يقف الإسلام الأندلسي ضد المد وضد التيار في مواجهة المحاولات والمساعي الرامية إلى إضفاء الصفة الواقعية على الإسلام من قبل

جموع المثقفين المسلمين العرب بيد أننا نكون مخطئين إن ظننا أن «عبد المنعم آيا يخترع إسلاماً جديداً» كما قال بعضهم.

إن الفرضية واضحة وجريئة ومثيرة، ولكنها تستند إلى الاستئناس بالمصادر والاستدلال بها، قد تكون مسببة للصدمة ولكن هنالك الأحاديث الواردة في المراجع العظيمة الكبرى التي تعتبر صحيحة ومعتمدة من قبل الغالبية العظمى من المسلمين، وعليه يجب على الجميع- بمن فيهم من يرفضون فرضيته- الإقرار بهذا الجزء من السنة النبوية المطهرة والذي يختص بالأبعاد الخفية للوجود وإعادة النظر في الأساليب الاجتماعية والواقعية للمثقفين الذين يدَّعون أنهم يدْعون إلى الإسلام وفق أسلوب منهجي منتظم من المبادئ العملية والفعالة في خدمة نظام اجتماعي مقبول لدى العهد الحديث القائم على التعامل بين الناس والآلات الحديثة، إن كتاب «سر محمد» يعمل بفعالية على تحطيم هذا النموذج المثالي.

هاشم إبراهيم كابريرا

هاشم إبراهيم كابريرا (سيفيل 1954م) هو أحد المؤلفين الأغزر إنتاجاً بين مؤلفي الإسلام الأندلسي الجديد[16]. سوف نلقي الضوء على أربعة أبعاد رئيسة:

1- التأمل في عودة الإسلام إلى الأندلس يعتبر ظاهرة لما بعد التاريخ وهذا يعني النظر ليس فقط في الجوانب الاجتماعية والسياسية وإنما أيضاً في البعد الروحي.

---

(16) الموقع الإلكتروني على الإنترنت: http://www.hashimcabrera.com/.

إن عودة الإسلام عبارة عن مناسبة روحية قدر لها أن تضمد الجروح الغائرة الحاضرة في الوعي الجمعي. بيد أنه ولكي تتداوى الجراح فإن من الضروري إدراك ما أطلق عليه هاشم كابريرا مسمى «المفارقة المتعلقة بأصل الأنساب «(genealogical paradox)»، الشرخ المخفي والمهمل الذي يظهر في حياة الإسبانيين على هيئة استحالة الاعتناق، والوعي بحياة محطمة في حد ذاتها، وبالاستلاب والغربة في ذلك الجزء من أنفسنا الذي قمنا بدفنه وواريناه الثرى- بالنسبة إلى المسلمين الإسبان-، وفي هيئة رفض وعدم اعتراف وخوف مرضي من الإسلام (إسلاموفوبيا) وإنكار مؤسسي وانتهاك للحقوق.

عودة الإسلام إلى الأندلس وتعافي التراث الإسلامي واستعادته لعافيته وإضفاء الصفات الداخلية للأندلس بوصفها جزءاً من الهوية الإسبانية: كلُّ ما تقدم يستدعي التصدي للمفارقة آنفة الذكر، وما هو في المحك حقيقة إنما يتمثل في تحقيق مجتمع منفتح ومفتوح على جميع الاتجاهات: نحو ماضيه وحاضره ومستقبله ونحو حقيقته وواقعه التاريخي المعقد.

كل هذا وأكثر منه تم التطرق إليه في كتاب «Párrafos de moro nuevo»[17] وهو كتاب حقيق بالتذكر جدير بالإشادة ظهر للإدلاء بالشهادة على هذه العملية وتعقيداتها والصعوبات التي تكتنفها.

2- قام هاشم كابريرا بتطوير وتقديم رؤية مركزة للإسلام في العالم المعاصر وتحليل المقولات السائدة ونقد الأشكال الجديدة للقهر والاضطهاد – الفكري والثقافي والسياسي والاقتصادي، ونسجل هنا

(17) New Moor Paragraphs. Junta Islámica. Almodóvar del Río 002.

عدة مقالات مهمة: الرجال والطبيعة (من سيد حسين نصر)[18] الاقتصاد الإسلامي والمشروع العالمي: الاستشراق[19] (تعليق مركز على رائعة إدوارد سعيد)[20]؛ بصمات وصور الواقع في مقالات وسائل الإعلام[21]....

من خلال هذه المقالات وغيرها تم التطرق إلى النزاعات والخلافات التي تسحق الإنسان المعاصر: إننا نعيش تحت نير استبداد الصور والفكر الواحد الذي يتم تطبيقه في السوق أحادي الاتجاه؛ وهي طريقة للعيش يصبح فيها الإنسان مجرد قطعة من آلة ضخمة تم تصميمها للسيطرة عليه، ولكن في اللحظة ذاتها التي تتحرك فيها الآلة العالمية بمزيد من القوة مهددة بتدمير الجماليات التقليدية جميعاً؛ تنشأ الحاجة مرة أخرى لنموذج جديد يمثل نقلة جذرية في الوعي.

وفي قاعدة التحليل السياسي والاجتماعي والثقافي الذي يجريه هاشم يتم دائماً التطرق إلى الحاجة ذاتها، لتجاوز وضع ينطوي على أوجه قصور، وإيجاد توليفة جديدة للتغلب على تناقضات الحاضر، ومن خلال مواجهة النظام العالمي الجديد والعولمة نفسها؛ تتاح لنا فرص غير مسبوقة للتلاقي والتبادل بين مختلف الناس، في شتى أرجاء

(18) Hombre y Naturaleza. Verde Islam. Revista de Información y Análisis. Nº 4. CDPI Junta Islámica. Almodóvar del Río. Córdoba. 1996.

(19) La Economía Islámica y el proyecto Global. Verde Islam. Revista de Información y Análisis. Nº 5. CDPI Junta Islámica. Almodóvar del Río. Córdoba. 1996.

(20) Orientalismo. Verde Islam. Revista de Información y Análisis. Nº 6. CDPI Junta Islámica. Almodóvar del Río. Córdoba. 1997.

(21) Huellas e imágenes de la realidad en el discurso de los media. Fundación Al Andalus. UNESCO. Leonardo Journal. MIT Press. Instituto Tecnológico de Massachussets. Melilla 2004.

الكرة الأرضية، فلا غرابة إذاً أن تظهر الرؤية العالمية الإسلامية في هذا السياق.

تدل المؤشرات جميعاً على ظهور أنموذج جديد يعرّفه هاشم كابريرا بأنه أنموذج كلي شامل وموحد يمكن من خلاله تحقيق اقتصاد تضبطه الأخلاقيات الإنسانية، وروحانية سياسية، أو سياسة ذات طابع روحي.

بيد أن إضفاء الصفة الإيجابية على عملية العولمة على النحو المذكور أعلاه ليس أمراً فطرياً أو مبتسراً أو ساذجاً،1 ذلك أن هاشم كابريرا على وعي وإدراك بأن هذا النموذج الجديد ينبغي تطبيقه في المجالات جميعاً: في السياسة كما في الطب والثقافة والاقتصاد ومع هذا ليس هنالك صيغة أو معادلة خارجية يمكن تطبيقها بطريقة آلية؛ ففي واقع الأمر ليس من شأن التفكير الثنائي للعقل الذرائعي أن يساعدنا في تجاوز وضع قام هو بإيجاده، فالمطلوب تحوّل روحي، وعودة إلى النظرة الموحدة للخلق، والقائمة على أساس احترام التنوع ومراعاة الخلق، والنظر إليهم بوصفهم كلاً متكاملاً، أي: مغادرة عالم الاستقطاب إلى النقطة التي كان عليها قبل كل الثنائيات التي اجتاحته.

3- إن جوهر فكر هاشم كابريرا هو التفكير في أوجه الارتباط بين الفن والروحانيات، والتي تتجسد في عمله «الإسلام والفن المعاصر»[22]. وهو عبارة عن جولة في معنى أو مغزى «اللغات الأدبية» المختلفة متخذاً جملةً من المواقف الأساس، خيطاً التقطَه لتلك المواقف التي يمثلها الفن، بوصفها حالات استقطاب في كل عصر، أو عهد،

(22) Islam y Arte Contemporáneo. CDPI Junta Islámica. Almodovar del Río. Córdoba. 1994; amplified and reedited in 2008.

تمكن الفن من حلها بطريقته الخاصة.

يلقي هاشم الضوء بصفة خاصة على الثنائيات؛ بين التجريد والتجسيد والرمز والمجاز / الاستعارة الرمزية، أو التحليلي والتجميلي. هنالك أقطاب جذب لا مجال لتفاديها بالنسبة إلى الهياكل والقوى التي تمثل العمود الفقري للواقع، أوالتجليات الخارجية لتلك القوى الأساس.

ثمة جزء مهم من طلائع الفن الأوروبي اكتشف النموذج الكلي الشمولي الذي يمثل خصيصة علوم الكونيات الخاصة بالأسلاف، إن المسار الذي اختطه جملة من الفنانين – من أمثال كاندينسكي وماليتش وروتكهو وتابيز – يمثل نموذجاً مبدئياً لتلك المقابلة التي يمكن توضيحها من خلال المقابلة بالفن الإسلامي.

إن التوتر بين التحليلي والتجميلي حاضر هنا على هيئة استقطاب بين «tastir» (الهندسي) و«tauriq» (الطبيعي التجريدي)، وبالمقابل فإن هذه الثنائية تقودنا إلى العلاقة بين السمو والتفوق من جهة، والعمق والشمول من جهة أخرى، وبين الطبيعة التي أبدعها الله سبحانه وتعالى وأودعها هذا العالم والتي يتعذر تماماً سبر غورها أو فهم كنهها، وبين الحقيقة التي يظهرها بها سبحانه وتعالى في العالم. هذه – وإن كانت تمثل مفارقة بالنسبة إلى العقل الذرائعي – يمكن حلها بالتكامل بين الهندسي والطبيعي التجريدي وذلك بطريقة يمكن وصفها بأنها موسيقية تضعنا وجهاً لوجه أمام التعايش السلمي بين الأضداد والتناغم والانسجام بين السماء والأرض.

بالنسبة إلى هاشم كابريرا الفن هو البحث عن الجمال والجمال

ليس سوى تجليات الحق في الخلق، لم يعد الأمر بمنزلة استقصاء جمالي، وإنما العملية الإبداعية؛ طريقٌ لممارسة وتجربة التوتر بين السمو والتفوق من جهة والعمق والشمول من جهة أخرى. ويتحقق الإنجاز عند تلك اللحظة المضيئة – لحظة اتحاد الأضداد – وعند إمكان تثبيتها في دعامات مادية، إنها تجربة الجمال داخل العملية الإبداعية، فتصبح الوسائط التجميلية محدودة بصورة متزايدة فيما يتم تبسيط الإجراءات مع اتضاح الرؤية في البحث ومع إدراك الفنان لكنها بوصفها دعائم صرفة لتجربة كان لا بد من أن تظهر في أية صورة كانت وبأي شكل كان، إن هذه العملية التطهيرية تأتي متوازية مع العمل الذي يحققه الصوفي في حثيث سعيه نحو التماس رضوان الله.

4- يبلغ فكر هاشم كابريرا أوج تألقه وذروة تأنقه في عمل استثنائي فذ هو: خطب دار السلام[23] ولعل هذا هو أينع وأروع الثمار دانية القطاف في الفكر الأندلسي الجديد ففيه ينقلنا هاشم عبر سلسلة النبوة من لدن آدم عليه السلام حتى محمد صلى الله عليه وسلم، والسلسلة نفسها هي الموضوع المحوري كما أنها تمثل طريقة لاستعراض الرؤية العالمية للإسلام في اكتمالها وشمولها، فلا غرو إذاً أن تشتمل حياة الرسل عليهم السلام على المبادئ والتعاليم الأساسُ للإسلام معبراً عنها في هيئة تجارب وخبرات.

الأمر الحقيق بالملاحظة والتسجيل بشأن هذا الكتاب هو أنه يغوص بعيداً في أعماق القرآن الكريم مباشرةً دونما لجوء إلى أية معرفة متوارثة؛ ففي صفحاته الأربعمئة، لا يتم استخدام التعليقات التقليدية أو الإسلام التقليدي أكثر مما هو استخدام عرضي يأتي

(23) Jutbas de Dar as-Salam. CDPI Junta Islámica. Almodovar del Río. Córdoba. 2007.

لماماً: مرتين أو ثلاث مرات، هذا ما يتعلق باستقبال الوحي بعد تاريخ نزوله وقراءة القرآن الكريم وتدبر آياته من قبل الفرد نفسه هنا والآن ومما يخالجنا من شك إزاء مخلوقات الله، ومن منطلق ذلك الشك وغياب أية حجج أو دعاوى بأن القرآن الكريم مخلوق، مرة أخرى، هي الشفافية إذاً؛ لم نكن بعد في حاجة إلى أية ذريعة ولا تنقية للإسلام من النصرانيات أو أية فكرة وسيطة أو فكرة وساطة وإنما علينا فقط أن نفتح قلوبنا للوحي والوعي بالوحي، لتغمرنا كلمة الحق عز وجل، وهنا تحدث وتتجلى معجزة هبة المعنى.

القضية إذاً هي حقيقة الوحي نفسه بحسبانه حلقة وصل وملتقى بين الإنسان وخالقه، لذا فإن الفصول جميعاً تتجه نحو اللحظة التي لا تتكرر، نحو الخلاصة التي يجسدها النبي محمد صلى الله عليه وسلم كأنموذج مثالي يتجسد فيه الإنسان الكامل الذي يمثل جوامع الأمر وتجتمع فيه عصارة الصفات العليا والخصائص الأسمى. وعند هذه النقطة نتحقق ونوقن في أعماق شعورنا بأن محمداً صلى الله عليه وسلم هو الرسل جميعاً، عليهم السلام، وأن الرسل جميعاً هم محمد عليه أفضل الصلوات وأتم التسليم.

التفسير والتأويل والترجمة

يمثل هاشم إبراهيم كابريرا الوعي المبدع للإسلام الأندلسي الجديد؛ فقد تمكن من تزويدنا بالمفاهيم الرئيسة التي نستطيع من خلالها الوقوف على أوضاع الإسلام في الوقت الراهن، ودونما وقوع في شراك التحليل على ضوء معطيات علوم الاجتماع أو الوصف المحض كشف هاشم النقاب عن سلسلة من الثنائيات التي أمسكت بتلابيبنا فلم نجد منها فكاكاً مثل: الحداثة والتقليد، التجسيد والتجريد، الرمز

والاستعارة الرمزية، الوحدة والتنوع – وذلك لإنارة الطريق نحو تجاوز تلك الثنائيات والتغلب على عقابيلها.

يقترح هاشم علينا أن ننتقل من التفكير الثنائي للمنطق إلى تفكير أحادي؛ إن النموذج الأحادي لا يكمن في نفي أو إفناء أحد الضدين من قبل الضد الآخر، وإنما في التكامل بينهما، إنه لا يسعى إلى تفادي الاستقطابات التي تمتزج بوجودنا، وإنما ينظر إليها كتجليات لوحدة سابقة، تلك الوحدة لا يمكن إدراكها بالعقل الذرائعي وإنما تتطلب إعمال البديهة والحدس والانفتاح على العالم الملائكي أو السماوي والعالم الوسيط، البرزخ القرآني. ومن خلال النسك والتجربة الصوفية وممارسة العبادات والتأمل والتدبر والفن، ينفتح الإنسان على الحياة بوصفها علامة وتجليات يندمج فيها ويتكامل معها.

بالتسلح بالوعي باتحاد الأضداد يستطيع الإنسان تحقيق عملية تحويل التضاد إلى تكامل، وعند هذه النقطة يهدأ روع الإنسان ويرتاح باله وتتضاءل وتضمحل وتتلاشى أوجه التضاد بين الحداثة والتقليد، وبين القديم والجديد، وبين الأصالة والمعاصرة، وبين الشرق والغرب، وعندها نكون في ذروة الخيال المجنّح المبدع، حيث تتخذ الروح جسداً وتصبح الأجساد أرواحاً وحيث يتحدث ابن العربي مع كاندينسكي على خط مستقيم يتخذ مساره القاصد منحنياً نحو اللانهاية.

عند هذه النقطة يستطيع هاشم كابريرا أن يقول: نحن أيضاً مسيحيون وأن يثير لاهوت التلاقي (theology of encounter)[24]. إننا

---

(24) También somos cristianos. Webislam (06/01/2007). http://www.webislam.com/?idt=6550.

بعيدون كل البعد من مشروع من قبيل «تنقية الإسلام من النصرانيات». وعند هاشم كابريرا فإن كلمة التلاقي (encounter) تشبه نبض الحياة، فليس هنالك مجال للمواجهة بين الإسلام والمسيحية لدى من أدركوا حقيقة التوحيد.

ظل هاشم كابريرا يطرح هذه القضايا عاماً تلو عام مثل شخص يقوم بالتسبيح بطريقة سلسة ومتزامنة وآنية، وأخيراً لأجل تقديم رؤية كاملة ومتناسقة تظهر فيها الحقول والمجالات جميعاً التي تم التطرق إليها متكاملة يتمم بعضها بعضاً.

إن هذا الضرب من ضروب التماسك يبلغ شأواً بعيداً يتجاوز الأفكار وهو لا يمكن أن يكون فقط نتاج تجربة حياتية واعية وقائمة على التفكر والتدبر، أو تأمل مستغرق، أو نشاط يستبطن الوعي، ويقوم الإدراك، رافضاً أشكال الانغلاق الفكري والتصوري جميعاً، ليظل دائماً وأبداً في حالة انسياب وتدفق.

في حين كرّس عبد الرحمن محمد معنان وعبد المنعم آيا كثيراً من الجهد – متسلحين بأدوات علم الأديان – لإثبات أن «التوحيد» ليس (monotheism) وأن هنالك هوة لا يمكن ردمها وفجوة لا يمكن جسرها بين اللغتين العربية والإسبانية، وبين الإسلام والمسيحية.

بدا هاشم كابريرا غير قادر على إثبات أي شيء، وربما كان هذا ما دفعه لأن يقتنع بعدم تقديم أية أفكار حول التوحيد، وإنما قدم فكراً أحادياً. إن التوحيد ليس موضوع الحديث فحسب وإنما هو المنطلق الذي منه تستعيد الأقوال والأفعال– الكلمات والأحداث– معناها وتكتسب مغزاها مجدداً؛ كما أنه الموضع الذي منه تتشكل

اللحمة والسداة للعلامات والمؤشرات التي تدل على أن الحياة تصبح متصفة بالشفافية ومتوشحة بالوضوح.

خلاصات

لقد قدمنا بطريقة تركيبية لثلاثة مفكرين إسبان، مسلمين، معاصرين وقد وقفنا على بعض المشكلات التي تطرقوا إليها هادفين إلى توضيح موقفها داخل إسبانيا والأمة، ولتوضيح ما هو مفيد وما هو غير مفيد لإرثنا وتراثنا، أو بوصفها تعبيراً عن تطلعاتهم وتناقضاتهم الداخلية، ولكن نرجو منكم عدم اعتقاد أن هذا يخص المفكرين الثلاثة فقط! فقد يكون لزاماً عليَّ أيضاً أن أقتبس مقتبسات من عبد الرحمن مدينه موليرا[25] وسعيد الأندلسي[26] وإبراهيم أبيرت[27] ويارت الله مونتوريو[28] وعبد النور برادو[29] وذلك للاقتصار على ذكر من لديهم أكثر من مؤلفين منشورين. هنالك العديد من الآخرين الذين كرسوا جهودهم لدراسة القضايا الأكثر تنوعاً.

إن الفكر الإسلامي الأندلسي قوامه العديد من الإسهامات التي تتخذ من الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) موقعاً للجدال والنقاش

---

(25) Cervantes y el Islam: El Quijote a cielo abierto. Ediciones Carena. Barcelona 2005.

(26) El Islam de nuestros abuelos. Mandala Ediciones. Madrid. 2004; A la búsqueda del manantial. Mandala Ediciones. Madrid. 2003.

(27) Humanismo Islámico. CDPI Junta Islámica. Almodovar del Río. Córdoba. 2006.

(28) Islam y derechos humanos. CDPI Junta Islámica. Almodovar del Río. Córdoba. 2010; Dones i Islam: autodeterminació. Editorial Trabucaire. Perpinyà. 2008.

(29) Los retos del Islam ante el siglo XXI. Editorial Popular. Madrid. 2011; El islam como anarquismo místico. Editorial Virus. Barcelona. 2010; El lenguaje político del Corán. Editorial Popular. Madrid. 2009; El Islam anterior al islam. Oozebap. Barcelona. 2007.

وتبادل الآراء.

وختاماً أود أن أؤكد أننا نشهد مولد وانبثاق فكر إسلامي أندلسي جديد قائم بذاته وله خصائصه ومزاياه الخاصة به، ومرتبط بالضرورات والقضايا التي من شأنها التأثير في المسلمين الجدد في إسبانيا.

وفي سبيل التعريف بكنه وطبيعة هذه الحركة فإنني أقترح الخصائص العامة المشتركة التالية:

- إنها حركة إبداعية وشاعرية يمكن وصفها بأنها ضرب من ضروب التعاون الطوعي الروحي بين أفرادها وتعتبر التجربة والممارسة فوق نطاق القواعد والمبادئ المقننة والمشفرة وترفض تحويل الإسلام إلى دين مؤسسات يشتمل على اللغة اللاهوتية والكنسية المشفرة والمدّجنة.

- إن هذه الحركة ذات ارتباط حر وعاطفي وجداني بالإسلام الأندلسي التقليدي ولا سيما من خلال استدعاء واستعادة أفكار مفكرين مهمين من أمثال ابن المسرة وابن العربي وابن بياع، ومع ذلك فيه أيضاً تقيم علاقات وارتباطات بالصوفية المغربية.

- هنالك دافع للتعايش بين الأضداد لإظهار الارتباطات وأوجه التكامل والاتحاد بين الإسلام وغيره من الأوضاع الواقعية الثقافية أو الأيديولوجية أو الثقافية أو الروحية الأخرى (مثل الشامانية والحركة النسوية والإلحاد وطلائع

الفن..) بما يتعارض والمقولاتِ ذات المرجعيات التلقائية التي تنزع إلى عزل الإسلام.

وعليه يمكن رؤية ذلك من منظور علم الاجتماع، مثالاً لمضامين وأصداء عودة الإسلام إلى الأندلس.

ويمكن أيضاً رؤية ذلك نتيجةً لرفض مزدوج؛ أولاً في مواجهة نموذج للكاثوليكية الرجعية السائدة والمهيمنة في إسبانيا؛ وثانياً ضد بعض النماذج المستوردة التي لا تستجيب للحاجات الحيوية الماسة للعديد من المسلمين الإسبان، وبهذا المعنى يمكن أن نسجل مرة أخرى كم هي بعيدة كل البعد عن تلك الهياكل الدينية، الأمر الذي يمكن اعتباره جزءاً من إخفاق العلماء التقليدين وعدم قدرتهم على تقديم إجابات وحلول مفيدة لمشاكل معتنقي الإسلام في إسبانيا.

يمكن تفسير ما تقدم جزئياً بأنه نتاج الفشل في نقل المعرفة التقليدية وفقر الإسلام الرسمي، فليس من بين النماذج الإسلامية الأكثر ظهوراً ما يستطيع أن يلبي تطلعات وأشواق مجموعة من المسلمين الإسبان.

يمكن لذلك أيضاً توضيح وتفسير تأرجحها وترددها حيال الصوفية، فهي من جهة تتقبل الإبداع: الطريقة الجذرية التي من خلالها تنشأ التجربة الروحية، ولكن من جهة أخرى فإن الروح المتمردة تتصادم بالصوفية المؤسسية. يصعب تخيل مفكر تحرري مثل عبد المنعم آيا متجسداً في تنظيم ديني بناءً على تبجيل الشيخ وتوقيره.

ويمكن أيضاً رؤية ذلك بوصفه علامة ودليلاً على حيوية

الإسلام، وعلى مرونته، وعلى قدرته الذاتية على التكيف، ويُظهر المفكرون المسلمون الإسبان وعياً جذرياً بحقهم في التفكير بالإسلام، بأنفسهم وأصالة عنها، وهذا ينطوي على مسؤولية كبرى يضطلعون بها بكثير أو قليل من الوعي، وأياً كانت حال الشجاعة التي يتمتعون بها؛ فلن تحُول دون إيقافهم من قبل الإجماع، أو التراضي المتوارث، واقتراح الخيارات البديلة للقراءات السائدة.

لقد انطلق المفكرون الأندلسيون ودخلوا في اللجة والهاوية السحيقة وقد قاموا بذلك من غير أن تكون لديهم أدوات الحماية وبموارد محدودة وفي بعض الأحيان بضعف في معرفة اللغة العربية.. إن الافتقار إلى الدقة المطلوبة في المعرفة قد قوبل بجرعة مناسبة من الخيال ولا سيما الخيال الشاعر والكثير من الشعر!

والآن يجمل بنا تكرار ما قلناه في المقدمة: هذه حركة غير قائمة على أساس وطيد ولم تصل بعد إلى مستوى الفكر الأصيل الرصين. وهي في العديد من الموضوعات تعاني من إعادة التفكير بصورة تصل إلى جذور المواضيع المطروحة للبحث، الأمر الذي أطلق عليه عبد الكريم سروش مسمى «الاتحاد على المبادئ الأولى[30]». أعتقد أن السبب الرئيسَ ذو شقين:

من جهة فإن الاستقلال والقوام الذاتي للإسلام الأندلسي يضعه بطرق عديدة خارج خط الانتقال المقرر للمعرفة، حيث كرس القائمون عليه جهودهم في إعادة التفكير بشكل مختلف اختلافاً جذرياً ولكن

(30) Soroush. Abdelkarim. What Religious Intellectualism Isn't. Leiden. the Netherlands. September 2007. Avaiable in Internet: http://www.drsoroush.com/English/By__DrSoroush/Religious%20Intellectualism%20.html.

من دون قاعدة راسخة أو موارد كافية، إنه فكر ولد من رحم الضرورة فهو ثوري وطوعي وتلقائي ينشأ مع ما يظهر من مسائل وقضايا دونما خطة أو مخطوطة مسبقة، لذا فإن العديد من كتابات المسلمين الجدد هي عبارة عن استجابة طارئة لمشكلات معقدة.

إن حاجات الوضع العالمي وضرورات توضيح مواقف المسلمين في إسبانيا لا تدع وقتاً أو تفسح مجالاً للترف الفكري الذي يمكن أن يقود هذه الحركة، لكي تنهض من الوضع الحالي غير المستقر وغير القائم على أساس راسخ. إنها ليست ذات طبيعة منهجية، كما أن الطبيعة الآنية والفورية للشبكة العنكبوتية (الإنترنت) ليست في صالح الدراسات المتأنية وإنما تفضل الإجابات الآنية، إنه فكر يتخذ من الإنترنت طريقة رئيسة للنشر والانتشار، وبالتالي قلما يصل إلى درجة عالية من الرسوخ، ثم إن من الضروري تطوير مراكز للدراسة تكون مخصصة تحديداً لتحصيل المعرفة وتأصيلها وربما كان هذا هو التحدي الأكبر الذي يواجه الفكر الأندلسي الجديد.

عدم تطبيق الحقوق الدينية للمسلمين في أسبانيا

إن الهدف من هذا الفصل هو معرفة الحالة القانونية للمسلمين في إسبانيا والقوانين التي تحدد حقوقهم الدينية والصعوبات التي تعيق تفعيل تلك القوانين. في إسبانيا، يستمتع المسلمون بإطار قانوني واسع، حيث إن القانون يضمن لهم حق ممارسة دينهم وحقوقاً أخرى ناتجة عن هذه الحرية، وسنرى أنه من الناحية التطبيقية، فإن الوضع يختلف كثيراً. هذا ما سيتضح عندما سنشير إلى الصعوبات الجمة التي تظهر في حالة افتتاح مسجد جديد.

إن أول ما يجب أخذه بعين الاعتبار عندما نشير إلى الحالة القانونية للجماعات المسلمة بإسبانيا، هو أن شرعيتها حديثة جداً وأنها ناتجة عن ماض طويل من الاحتكار الديني من طرف الكنيسة الكاثوليكية. إن وصول الديمقراطية في عام 1978م إلى أسبانيا، يعتبر خط الانطلاق للقانون الخاص بحرية الأديان، والذي وضع نقطة النهاية لخمسة قرون من حظر الإسلام بإسبانيا، خضعت خلالها الجماعات المسلمة إلى جميع أنواع الإساءات من بينها التعذيب وحرق الكتب ونهب التراث والطرد النهائي لشعبها الموريسكي (1609م-1610م). وقد تابع العديد من المسلمين عيش الإسلام بطريقة سرية بعد الطرد، غير أنها تلاشت تدريجيا بعد ذلك. وبسبب كل ما ذكرناه عن تاريخ أسبانيا فإنا سنجد أن هذه الأمور التاريخية لها تأثير وبطريقة مباشرة على تطبيق القوانين الخاصة بالمسلمين إلى الآن، ولذلك لا تؤخذ بعين الاعتبار الحاجيات الدينية للمسلمين في أسبانيا المعاصرة. لهذا فإنه لا بد لقانون حرية الأديان من التأقلم الحقيقي. وعليه أن يعمل مع مبادرة مختلف الإدارات ليتأقلم مع الواقع الجديد. بمعنى أنه لكي تكون هناك حرية دينية فعلية، فلابد من استجابة لمتطلبات المجتمع المسلم واحتياجاته.

القانون الدستوري للحرية الدينية

يمكننا أن نعتبر دستور إسبانيا لعام 1978م العمود الأساسي لعصر الانفتاح. فمادته رقم 16.3 تحدد علمانية الدولة وعدم انتمائها لأي دين خاص، كما منح هذا القانون الحرية الدينية كحق من حقوق المجتمع الإسباني كله، بما في ذلك حق عدم الإقصاء وحق المساواة أمام القانون بطريقة مستقلة عن المعتقدات الدينية. بعد ذلك، تم

إنشاء القانون الدستوري للحرية الدينية في عام 1980 م، والذي فتح الطريق للوجود القانوني للمنظمات غير الكاثوليكية، ومن ثم قدرة هذه المنظمات على إنشأ أي اتفاقات تعاون مع الدولة. ويشير القانون الدستوري للحرية الدينية إلى خصوصية تعامل الدولة الإسبانية مع الدين، مختلفة بذلك عن دول أوربية أخرى مثل فرنسا وألمانيا وإنجلترا. فأسبانيا هي دولة «ليس لها انتماء ديني» لكنها تحافظ وبإيجابية- على واقعها الديني- وذلك عبر ضمان الحقوق الدينية لكل المواطنين. ولكي يكون هناك عدل مع مختلف الديانات، فلابد من احترام «مبدأ المساواة» وأن تعطى لهذه الديانات القدرة على إنشاء اتفاق التعاون من أجل تطوير مصالحها الخاصة، بالطبع داخل إطار الدستور.

وأتت الخطوة التالية في عام 1989م عندما تم إعلان الإسلام ضمن قائمة «الأديان الراسخة في المجتمع» مثل البروتستانتية واليهودية، وقد تم إدخال هذه الميزة في القانون الدستوري للحرية الدينية. يعني هذا أنه قد تم الاعتراف رمزيا بالماضي الأندلسي كجزء من الهوية الإسبانية وبهذا العمل تم فتح باب إمكانية التصالح.

اللجنة الإسلامية بإسبانيا

وبعد صدور ذلك القانون الدستوري الخاص بحرية الأديان، وجدت وزارة العدل نفسها بحاجة إلى تعزيز حركة إنشاء المنظمات الخاصة بالأقليات الدينية، حيث أحدثت سجل الوحدات الدينية، بهدف إخراج الجماعات الدينية المختلفة والأقليات من هويتها السرية أو الشبه السرية لإعطائها رؤية واعترافا قانونيا خاصا بها.

وبالنسبة للمسلمين، تم إنشاء فيدراليتين اثنتين جمعت بينهما أكثر من ثلاثمائة كيان ديني إسلامي مسجل في سجلات الوحدات الدينية التابعة لوزارة العدل الإسبانية فظهرت إذن، الفيدرالية الإسبانية للوحدات الدينية الإسلامية بإسبانيا[31] واتحاد الجماعات الإسلامية بإسبانيا[32]. وقد كونت كلاهما اللجنة الإسلامية الإسبانية[33] بهدف التوقيع على اتفاق التعاون مع الدولة والذي يوجب متفاوضا وممثلاً واحدا للمسلمين[34].

اتفاق التعاون بين المسلمين والدولة

بعد فترة من المفاوضات، تم تسجيل اتفاق التعاون بين الدولة واللجنة الإسلامية في 28 أبريل/نيسان 1992 م وصدوره كقانون المحاكم رقم 92/26 في 10 من تشرين الثاني/نوفمبر، الذي تم إمضاؤه من طرف الملك خوان كارلوس ورئيس الحكومة فيليبي غونثاليث[35].

وقد اعتبر توقيع اتفاق التعاون هذا خطا فاصلا بين الماضي والمستقبل. فمن قبل كانت الجماعات الإسلامية متفرقة وبدون إطار مرجعي محدد بالرغم من أن القوانين العامة الموجودة منذ 1978 كانت

(31) FEERI (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas de España).

(32) (la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España.

(33) Comisión Islámica de España (CIE).

(34) توجد اللجنة الإسلامية بإسبانيا (Comisión Islámica de España) حاليا في مرحلة إعادة الدمج داخل المجلس الإسلامي الإسباني (Consejo Islámico Español la). انظر إلى المقال باللغة الإنجليزية:
http://www.consejoislamico.es/portal/index.php?option=com__content&view=article&id=44:creacion-del-consejo-islamico-espanol&catid=35:notas-de-prensa&Itemid=58&lang=en .

(35) للاطلاع على محتوى نص الاتفاق باللغة الانجليزية:
http://spcp.prf.cuni.cz/dokument/esp03a.htm .

تمنح لهؤلاء المسلمين حرية الوعي وتسمح لهم بممارسة الاعتقادات الدينية، إلا أن المسلمين كانوا مفككين ولم يكن لديهم ممثل موحد أمام القانون، ولا هيكل قانوني يقنن نشاطاتهم كمواطنين أسبان يعتنقون الديانة الإسلامية، ولذلك كانوا يعانون من عدم وجود أي إرشاد لتوجيه مطالبهم.

- من خلال أربعة عشر بنداً وثلاثة نتائج أخيرة، تم التطرق في هذا القانون الخاص إلى المواضيع الأساسية التالية:

- قوانين خاصة للأئمة والمرشدين الدينيين المسلمين.

- دعم وجود الخدمات الدينية الرئيسية الإسلامية في كل المؤسسات الحكومية كالمستشفيات والجيش والسجون.

- الحماية القانونية للمساجد.

- الفعالية المدنية لمن يتزوج وفقا للطقوس الدينية الإسلامية.

- تدريس الدين الإسلامي في مراكز التعليم الحكومية التي تنسقها وتشرف عليها الدولة.

- إحياء الاحتفالات الدينية الإسلامية.

- تقنين الدفن الإسلامي، والسماح بإنشاء مقابر إسلامية.

- تسجيل الختم لضمان «الغذاء حلال» وتوفيره في المراكز العمومية.

- مشاركة اللجنة الإسلامية بإسبانيا في الحفاظ على وتعزيز التراث الفني الإسلامي.

في العديد من الجوانب، يعتبر محتوى الاتفاق طموحا من حيث محاولته لمس القضايا الأساسية واحتياجات المسلمين بأسبانيا. وبدون شك، فإن نظرة إلى معظم البنود ، يمكننا من خلالها أن نلاحظ بأنها لم تطبق إلى الآن.

فيما يلي نعرض أمثلة لعدم تطبيق هذه الحقوق الدينية الخاصة بالمسلمين بأسبانيا في أربعة ميادين أساسية هي: المساجد والدفن والتعليم والغذاء.

صعوبات إنشاء المساجد

يعتبر حق فتح أماكن العبادة من الحقوق الرئيسية الموجودة في قانون الحرية الدينية، والذي يعترف به في المادة 2.2 من هذا القانون الدستوري. ووفقا للسيد رودريغيث بلانكو فإن هذا الحق يذهب إلى أبعد من «اكتساب مساحة أرضية للعبادة»، ويقول: «تقتضي هذه الحرية تحديد معنى الحصول على مكان للعبادة والهدف منه. أي بناؤه وفتحه ليستخدمه المصلون»[36]. لكن بدون شك، حينما نرى الوضع الحقيقي نجد أن هناك العديد من العوامل التي تصعب فتح المساجد[37].. من بينها:

(36) Rodríguez Blanco. M. Libertad religiosa y confesiones. El régimen jurídico de los lugares de culto. Madrid 2000. p.29.

(37) Moreras. Jordi. ¿Conflictos por el reconocimiento? Las polémicas en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Foro Inmigración y Ciudadanía 17. Madrid 2008.

- وجود ظاهرة «الإسلامفوبيا» في المجتمع الإسباني. توجد قطاعات مجاورة تحرك وتضغط على السلطات المكلفة بإعطاء الرخص لفتح المساجد (في هذه الحالة تضغط على البلديات المحلية).

- عدم اهتمام السياسيين. على الرغم من أن البلديات مرغمة على إعطاء قطع أرضية من أجل بناء أماكن للعبادة لمختلف الديانات، ولكن في الأمر الواقع تلك السلطات تجهل تماما حقوق الأقليات الإسلامية فلا تطبقها.

- الضعف الاقتصادي للجماعات المسلمة، وبالذات تلك المنحدرة من الهجرة. حيث في معظم حالاتها، لا تستطيع أو لا تملك ما يكفي من الموارد المالية لدفع بناء مسجد، وبذلك عليهم أن يكتفوا بفتح قاعات للصلاة في شقق أرضية أو في الطوابق السفلى للعمارات السكنية، وأحيانا في ظروف غير ملائمة للصلاة والعبادة.

- انعدام تأهيل العديد من المرشدين المسلمين والذين يجهلون الإجراءات القانونية لفتح مكان للعبادة حتى أنهم في بعض الأحيان يفتحونها بطريقة شبه سرية.

- إن الصعوبات لفتح مساجد جديدة نتجت من أن الموجودة تستقبل أعدادا كبيرة وكثيفة من المصلين حيث إنها تتجاوز وبكثرة الأعداد المسموحة، حتى أنه في بعض الأحيان، تتم الصلاة في الشارع، أو في أماكن غير مناسبة بالنسبة لمجتمع غير مسلم، ويغتنم «معارضو بناء المساجد» هذه المواقف ليحرضوا البلديات على إغلاق قاعات الصلاة المستعملة منذ عدة أعوام.

لا نحتاج أن نتحدث هنا عن أهمية المساجد بالنسبة للمجتمع الإسلامي. ليس فقط من الناحية الدينية بل ومن الناحية الاجتماعية، كأماكن للتجمع والتعبير الجماعي عن هويتهم، وبالذات حينما نتحدث عن جاليات المسلمين المهاجرين[38]. فالمسلمون المهاجرون يعتبرون المسجد وسيلة لإظهار وتحقق وجودهم أمام باقي المجتمع[39]. ولكونها الجانب الذي يبرز وجود الإسلام بشكل أوضح، فهي تخلق توترا وخوفا بين المواطنين الغير مسلمين. ففي الوقت الذي تنوي فيه جماعة ما فتح مسجد، تجد نفسها في مواجهة الاحتجاجات من مجموعات مجاورة، متأثرين بالحملات التي تشنها وسائل الإعلام «ضد الإسلام» والخوف الناتج عن الإرهاب والخوف الغير عقلاني من الغريب. أومن منظور أكثر مادية، بسبب الخوف من تضييع قيمة السكن: حيث إن وجود «المسجد» في مكان ما يترتب عليه جلب العديد من المهاجرين المسلمين حوله، مما يقلل من قيمة البيوت السكنية في المنطقة.

دراسة لحالة واقعية في مدينة بادالونا

في العقد الأخير نجد أنه قد أسست أكثر من 50 جمعية ضد بناء المساجد في أسبانيا. ويمكننا الإشارة إلى أحداث عديدة منها أحداث «بريميا ديل مار» أو مدينة «مرسية» أو مدينة «ريوس» أو مدينة «ليريدا» أو «إشبيلية». سنتناول في هذه الدراسة حالة مدينة «بادالونا»

(38) قمت بدراسة معمقة على هذا الموضوع في كتابي «عودة الإسلام إلى قاتالونيا» (El retorn de l'islam a Catalunya). دار النشر (Llibres de l'Índex). برشلونة 2007.

(39) من أجل تحليل للوظيفة الاجتماعية للمسجد في مسار الهجرة، المرجو الإطلاع على: المسجد فضاء ديني وجماعاتي (La mezquita. espacio religioso y comunitario) لجوردي موراريس (Moreras، Jordi). Capítulo del libro، الفصل المسلمون في برشلونة (Musulmanes en Barcelona). دار النشر (Cidob Edicions) برشلونة 1999 صفحة 181 - 201.

لنضعها كمثال لما يجري في وقتنا الحالي. تقع مدينة بادالونا بجوار مدينة برشلونة و- التي هي في الحقيقة مرتبطة بها- ويسكن فيها حوالي 15000 مسلم.

يمكننا تحديد بداية المشكلة في تشرين الأول/أكتوبر من عام 2004 م عندما قامت مجموعة من سكان المنطقة المسلمين باستئجار محل شارع «أنسيلم ريو» بحي «سينغيرلين» لاستخدامه كمركز ثقافي اجتماعي. وبعد ذلك بثمان شهور بدأ المسلمون يجتمعون فيه لأداء الصلاة، وفي حينها بدأت احتجاجات الجيران، وكنتيجة لذلك أمرت البلدية المسلمين بترك استعمال المكان كمسجد، وقد وافقوا على ذلك بشرط أن تجد لهم البلدية مكانا بديلا لذلك.

وكإجراء مؤقت، سمحت البلدية باستعمال ذلك المحل نفسه كمسجد مؤقت في خلال شهر رمضان المبارك. لكن جيران المنطقة لم يتقبلوا ذلك وبدؤوا حملة عنيفة ضد المسلمين. ففي كل مساء وفي ساعة الإفطار، كانوا يحاولون - حوالي مائة شخص من الجيران- منع إقامة الصلاة باستعمال اللافتات والصياح بعبارات عنصرية وأواني الطهي والأبواق. وقد حصل هؤلاء المتظاهرون على رخصة من البلدية للقيام بذلك.

في مواجهة هذه التظاهرات المعادية للمساجد، تحركت مجموعات أخرى من المواطنين «غير مسلمين» مساندين لحقوق المسلمين. من بينهم جمعية «أوسكار روميرو للمسيحية الأصولية»(40) خلال هذه الأحداث. وقامت الشرطة المحلية بحماية الحركة «المضادة

(40) (Asociación Oscar Romero de cristianos de base).

للمسجد» ووقفت ضد «الحركات المؤيدة للمساجد» وتظاهراتها.. بعد الأسبوع الأول لشهر رمضان، نظمت الجماعة المسلمة «احتفالا شعبيا» والذي دعت إليه مختلف قطاعات المجتمع بما في ذلك أعضاء الحركة «المضادة للمسجد». فقرأ إمام المسجد السيد توفيق الشدادي «بيان التعايش» مذكرا بأننا نعيش في بلد يضمن حرية العبادة.

ولكن في نهاية شهر رمضان، أمرت البلدية بإغلاق المحل، وأغلق بعنف من طرف الشرطة المحلية حيث تم إخلاء الأشخاص الذين كانوا يصلون بداخله، ومنع إدارة المسجد من جلب المعدات التي كانت لديهم هناك. عاملوهم كصعاليك بدون أن يتدخل أي من الحكومة الإسبانية أو الحكومة القطالونية ضد ما كان يحصل، ولم يتخذوا أي إجراءات تضمن حق ممارسة الحرية الدينية.

ولم يكن هذا سوى بداية لمحنة مسلمي «سانتا كولوما»و بادالونا. ففي شباط/فبراير 2005، أغلقت البلدية محلا آخر للعبادة بشارع «ليتز» قريب جدا من المحل الأول والذي كان مفتوحا قبله بأربع سنوات. وللمرة الثانية، كان هذا الغلق نتيجة لحملة منظمة «ضد إنشاء المساجد» والتي برهنت طلب غلقها لأنهم لم يكن لديهم التصاريح اللازمة والرخص الضرورية بفتحها من البلدية. الرخصة التي رفضت البلدية المحلية إعطاءها رغم حسن نية الجمعية المسلمة بالقيام بالتعديلات الضرورية.

وكإجراء ادعائي، بدأ المسلمون يجتمعون من أجل صلاة الجمعة في ساحة البلدية. خلال ذلك، تم اعتقال توفيق الشدادي في عملية مزعومة ضد الإرهاب. حيث إن نداءاته المستمرة من أجل التعايش وحقوق المسلمين ليست ببعيدة عن هذا الاعتقال الذي يتواطأ بوضوح

مع الحركة «المضادة لبناء المساجد»[41].

اقترحت البلدية بعد ذلك أن تتم صلاة الجمعة في المركز الرياضي لكن مرة أخرى وبسبب الاحتجاجات المضادة تم إلغاء ذلك الاقتراح. في مارس 2005 م، ظهرت إمكانية فتح مسجد في منطقة «جورج» الصناعية. في مستودع صناعي مساحته 600 متر مربع. كان اقتراح البلدية أن تستخدما كلتا الجماعتين الإسلاميتين ذلك المكان. بالإضافة إلى هذا، قررت البلدية في نفس الوقت أن تقدم نفس المكان لجماعة من «الفجر الإنجيليين». وبالطبع نتج عن هذا توتر مفهوم، فالجماعتان مختلفتان تماما في أداء شعائرهم الدينية، ولهما الحق في الحصول على أماكن مختلفة للعبادة.

كما لو كان الأمر هينا، اعترض الحزب الشعبي لبادالونا على هذا الاتفاق مدليا بحجج كمثل: «لا يمكننا أن ننسى بأن جزءا مهما من ممارسي الإسلام يعتقدون ويقولون بأن دينهم لا يتوافق مع دستورنا ومع قيمنا الديمقراطية مثل مساواة المرأة».

في تموز/يوليو 2005، ولأجل تفادي الادعاءات المختلفة وبسبب عدم تمكن الجهات الرسمية من العثور على حل مناسب، وافقت جميع الأحزاب السياسة في المنطقة وبأمر قضائي، على فتح أو تأهيل أي مكان للعبادة لمدة عام كامل في منطقة بادالونا. حينئذ، تساءل المجتمع الإسباني و-بالذات المسلم- إن كان للبلدية الحق في التعليق ولو «مؤقتا» على ما يعترف به الدستور الإسباني بنفسه كحق أساسي للمواطن. في أي حال من الأحوال. هذا ما فعلته.

---

(41) عبد النور برادو (Prado. Abdennur). حول اعتقال توفيق الشدادي (Sobre la detención de Taoufik Cheddadi): في ويب إسلام (http://www.webislam.com/?idt=7605 Webislam).

بعد انتهاء السنة المحظورة، ظهر مشروع طلب قطعة أرضية من البلدية لأجل «ممارسة العبادة» في حي «كونغريسو» بنفس المدينة، وللمرة الثانية أعطت لهم مكانا في المنطقة الصناعية، خارج المدينة، ومرة أخرى، نتج عن الاقتراح رد فعل مضاد من بعض المواطنين.

في أواخر 2006 م وقعت حادثة مؤسفة أخرى، حين بدأ «الحزب الشعبي اليميني» بجمع الإمضاءات ضد تحويل قطع أرضية عمومية لبناء مسجد. وكان الشعار المستعمل هو «لا لبناء المساجد في قطع أرضية عمومية»، خطاب احتوى على نداء ظاهر للإقصاء ضد الدين الإسلامي، بالرغم من أن القانون يوجب على الإدارات الحكومية تهيئة ومنح الأراضي العمومية من أجل الممارسات الدينية الخاصة للأقليات الدينية في أسبانيا. والغريب في الأمر هو احترام هذا القانون حينما يتعلق الأمر بديانات أخرى بدون أية مشاكل وعادة في أراضي عمومية، حيث إن «الحزب الشعبي اليميني» نفسه أعطى مئات الرخص في الأعوام الأخيرة لبناء الكنائس الكاثوليكية. حتى هذا الحين كانت المجموعات الخائفة من الغرباء هي من تنظم هذه التظاهرات، ثم حدث لأول مرة أن جاءت المساندة لهذه الحملات من قوة سياسية بتمثيلية برلمانية وبطريقة نشيطة. جمع «الحزب الشعبي اليميني» على 2008 تواقيع ضد منح الأرض للمسجد وبهذا تم سحب المشروع مرة أخرى.

ومنذ 2008م وكنتيجة عن هذا الإغلاق وعن الصعوبات المواجهة للحصول على أماكن للصلاة، لم يبق لأكثر من 15000 مسلم ببادالونا في نهاية المطاف إلا أن يستخدموا محلا وحدا مساحته 90 متر مربعا مفتوحا كمسجد في شارع أسيا في حي «ليفيا». على الرغم من أنه فتح

بعد ذلك مكانان آخران، إلا أنهما لا يكفيان لسد حاجة المسلمين في المنطقة. لقد أنجز مركز اليونسكو بقاطالونيا «خريطة التنوع الديني ببادالونا» وذلك بطلب من البلدية نفسها. يكمن ملاحظة أن هذه الخريطة توضح وجود 14 كنيسة إنجيلية مفتوحة[42] وهذا على الرغم من أن الجماعة المسلمة هي أكبر من الجماعة الإنجيلية بخمس مرات.

و لدى «شهود يهوه» قاعتان للصلاة، وحتى السيخ أنفسهم يمتلكون محلين للعبادة. يتعلق الأمر إذن، برفض خصوصي «للمجتمع المسلم» والذي لا يظهر أو يتم بنفس الشدة بالنسبة للجماعات الدينية الأخرى.

ونلخص من هذا كله، أننا شاهدنا تكرارا المشهد نفسه في الأعوام الأخيرة دون أن تحاول السلطات إيجاد حل مناسب لهذه المشكلة. فحق المجتمع المسلم في أسبانيا في فتح أماكن للعبادة منتهك بسبب ضغوطات جمعيات الجيران الخائفين من الإسلام.. وفي أغلب الحالات يستند إهمال البلديات لحقوق المسلمين في دوافع انتخابية وسياسية. ويظهر من خلال ذلك بأن القانون لا يطبق حينما يتعلق الأمر بالمسلمين.وأنه في حالات تجاوزه لا نجد أحدا مستعدا لحماية قضاياه والمدافعة عن حقوق المواطنين المسلمين أمام الرأي العام المتأثر بالإسلامفوبيا..وتعتذر الحكومة نفسها في أن المنافسة حول العقارات يعود إلى البلديات وأن هذه البلديات هي الوحيدة التي لها صلاحية إعطاء الرخص لفتح أو إغلاق أماكن العبادة. وفي أحسن الحالات، تقوم الحكومة بالبحث عن حل بديل، ويتم تسهيل الحصول على أماكن للعبادة بالمناطق الصناعية. لكن في الحقيقة، هذا الحل المقترح ليس

(42) انظر للخريطة: http://mapes.unescocat.org/badalona/web/mapa/.

سوى إهانة واضحة، حيث يتعلق الأمر بطرد المسلمين من وسط المدينة وتهجيرهم إلى هامشها.

نتج عن كل هذا نقصان عام في المساجد. وفي ما يلي نقدم معطيات عن قاتالونيا، الجهة الإسبانية التي تحتوي على أكبر عدد من المسلمين، ولكن يمكن تعميمها على باقي البلد. يتعلق الأمر بمعطيات قدمت في دراسة «الديانات الأخرى» المنجزة من طرف الحكومة القاتالونية[43]. فالمقارنة بين أماكن العبادة للإنجيليين وقاعات الصلاة لشهود يهوه توضح الإقصاء الذي يعاني منه المسلمون، وليس فقط للديانة ذات الأغلبية:

	2004	2007	عدد المعتنقين في 2007	مكان للعبادة لكل
أماكن الصلاة للمسلمين	139	169 (30+)	250.000	1480 مسلم
كنائس أنجيلية	341	453 (112+)	100.000	221 إنجيلي
أماكن عبادة شهود يهوه	141	147 (6+)	40.000	272 شاهد يهوه

وتأتي هذه الأرقام التي نقدمها هنا والمتعلقة عن عدد المعتنقين لمختلف الديانات هو من مركز البحوث الاجتماعية و هي مؤسسة حكومية. لكن توجد أرقام أخرى تصل إلى حدود 350000 مسلم. لو كان الأمر كذلك، فنتيجة الحساب تعطي مسجدا لكل 2070 مسلما في قطالونيا. لكن يجب الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأرقام تشير إلى قاعات صغيرة للصلاة، أغلبها موجودة في الطوابق التحت أرضية وفي

(43) http://www20.gencat.cat/portal/site/governacio/menuitem.63e92cc14170819e8e629e30b0c0e1a0/?vgnextoid=42dad854448ad210VgnVCM2000009b0c1e0aRCRD&vgnextchannel=42dad854448ad210VgnVCM2000009b0c1e0aRCRD&vgnextfmt=default .

ظروف مؤسفة.

إن استمرار الصراعات له تأثير كبير على الجماعات المسلمة في أسبانيا والتي تحس بأنها مكبوتة ساعة أخذ قرار لبدأ أي مشروع وبأن قراراتها تؤدي إلى رد فعل عنيف. لقد اختارت العديد من الجماعات السرية. وهذا الموقف المفهوم يعني التنازل عن ممارسة حقوقهم ولكن أيضا التنازل عن المحاولات ليصبحوا ظاهرين في الفضاء العام. هذا التصرف يعني أن المجتمع المسلم يقبل نفسه كمجتمع من مواطنين من الدرجة الثانية أمام المجتمع الإسباني.

صعوبات الدفن والمقابر وفقا للطقوس الإسلامية

تحدد المادة 2 من اتفاق التعاون المبرم الحق في الدفن وفقا للطقوس الإسلامية. فنظريا، على جميع بلديات الدولة أن تخصص قطعا أرضية للمقابر من أجل الدفن وفقا للطقوس الإسلامية. بالإضافة إلى هذا، فهناك أمل في إمكانية إنشاء مقابر إسلامية خاصة.

في حالة طقوس الدفن، فإننا نجد صعو ت بدفن الجثة ملفوفة في الكفن ومباشرة في الأرض. وفقا لآراء البعض، لا يجب السماح بهذه الممارسة لأنها تتعارض مع قانون الشرطة الصحية الخاص بالأموات والتي تأمر بالدفن داخل التابوت (D 2263/1974). يعلل المسلمون رأيهم بعدم وجود أي قانون خاص يمنع الدفن بدون تابوت، وبرهنوا بأن الحجج الصحية لها معنى فقط في علاقتها مع تلك الأماكن التي يوجد بها خطر التقاء الجثث بالمياه الجوفية. فهي تعتبر إجراءا وقائيا

صالح في حالات خاصة والتي عممت جرياً على عادات المجتمع.

لا بد أن نأخذ بعين الاعتبار أن القوانين الناتجة عن اتفاقية التعاون هي قوانين من المرتبة الأولى فقد وافق عليها البرلمان الأسباني وحضيت بإمضاء الملك خوان كارلوس. لهذا فإن تطبيق القانون المشار إليه يعد ثانويا بالمقارنة مع القوانين الأساسية. فقانون بسيط متعلق بالصحة لا يجب التوسل به لإنكار حق المسلمين في الدفن وفقا لمعتقداتهم. فنص الاتفاق واضح بالنسبة لهذه النقطة: سيتم أخذ الإجراءات المناسبة من أجل العمل بالتعليمات الإسلامية التقليدية التي لها علاقة بالجنائز والمقابر وطقوس الدفن (المادة 2.5). وهناك بلدان أوروبية أخرى تسمح بالدفن بلا تابوت مثل هولندا. وواقعنا هو أن العديد من البلديات الأسبانية، في مختلف الأقاليم تمنع من الدفن بدون تابوت.

وفي جانب آخر، نقف أمام واقع خطير متعلق بتدنيس المعتقدات. ففي التقاليد والمعتقدات الإسلامية الأساسية لا يمكن إعادة إخراج جثة الميت بعد دفنه ولا تحويلها من المكان الذي دفن فيه إلا في حالات ستثنائية. وهذا يتعارض مع الممارسة المعتادة لإخراج الجثث من المقابر بعد مرور سنوات ليتاح المكان لدفن الآخرين. وهذا الموقف له حل مناسب: تعتبر المقابر في أسبانيا ملكا عموميا، تشرف عليها البلديات، التي تمنح حق الاستعمال للمواطن الميت لمدة لا تزيد عن 99 سنة، مع إمكانية التجديد. وفق تفسير البروفيسور المتخصص في الحقوق الدينية السيد أغوستين موتيا: إن الدوافع الدينية لابد من أن تعتبر كافية من أجل الحصول على تجديد تلقائي للرخص الإدارية في

إسبانيا، والتي تصل إلى مدة أقصاها 99 سنة[44].

لقد أشرنا إلى الصعوبات التي تنتج عن تعدد المفاوضين في إيجاد حلول لمشاكلهم. فمن أجل الحصول على الاعتراف بحق الدفن، كان على كل جماعة خاصة أن تواجه البلدية المسئولة، مما جعلنا نجد أنفسنا أمام اختلاف الأجوبة، أتت كل واحدة على حسب التوجه السياسي الخاص بالمنطقة أو قدرة التفاوض والإمكانيات المادية لكل بلدية. تم إعطاء رخص في مدريد وسرقسطة وأشبيلية وبالينسيا وغرناطة، ومازال التفاوض قائما في مدن مهمة أخرى. سنذكر حالات أربع مدن تحتوي على عدد كبير من المسلمين، حالتين اثنتين إيجابيتين وحالتين سلبيتين، وذلك لإظهار الفرق في التوصل إلى الحلول.

غرناطة: بمقتضى اتفاق 25 تشرين الأول/أكتوبر 2002 م، أعطت البلدية للمجلس الإسلامي بغرناطة الرخصة لاستعمال قطع أرضية من أجل الدفن وفقا للطقوس الجنائزية الإسلامية. وهذه الرخصة تمتد إلى 75 سنة، ويمكن للدفن أن يتم بطريقة مباشرة في الأرض. تعود ملكية الأرض إلى البلدية والتي عليها تمويل بناء مغاسل الموتى وأجهزة أخرى وفقا لاتفاق اللجنة المختلطة المكونة من المسلمين وتقنيي البلدية. ومسؤولية تدبير وإدارة هذه القطعة الأرضية هي إلى المجلس الإسلامي بما في ذلك الحديقة وحراسة المكان.

بالينسيا: وفقا للاتفاق مع الجماعة الإسلامية ببالينسيا، تعهدت البلدية بتجهيز منطقة بمساحة 700 متر مربع، خصصت للمقابر الإسلامية. وستمنح البلدية للمنطقة مدخلا مباشرا من خارج

---

(44) المسلمون في إسبانيا: حرية دينية وهوية ثقافية. (Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural) دار النشر طروط (Trotta) مدريد 2005.

المقبرة وكذلك محلا لغسل الموتى وممارسة الطقوس الإسلامية. سيتم بناء وحدات الدفن بمقابر مفضلة وطبقا لما ينص عليه قانون الشرطة الصحية للأموات (بالإشارة إلى الدفن داخل التابوت). ستتحمل الجماعة الإسلامية ببالينسيا مسؤولية صيانة المحل المخصص لغسل الموتى.

برشلونة: في العام 1998م، ،وقع «المركز الإسلامي لميريديانا» و»مسجد شارع المستشفى» اتفاقا مع بلدية برشلونة من أجل الحصول على رخصة لقطعة أرضية لتكون مقبرة إسلامية داخل مقبرة «كولسيرولا» .بدون شك، تلك القطعة الأرضية لا توفر الشروط اللازمة ليمكن اعتبارها «مقبرة إسلامية». حيث أرغموا على دفن الموتى داخل توابيت، وبتكديسهم بدفن ثلاثة توابيت في مكان واحد. أماكن الدفن معدة بالأسمنت ولا يوجد مكان مناسب للصلاة. وزيادة على ذلك، فإن العاملين في المقبرة يعترفون بأن الجثث تتغير أماكنها كل ثلاث سنوات. هذا مثال عن كيف أنه في بعض الأحيان تكون الحلول، التي تم التفاوض من أجلها لجماعة إسلامية معينة، ضد مصلحة الأغلبية وتخلق بذلك مشاكل أخرى.

بيتوريا: نذكرها كمثال لتفاوض محبط بسبب الموقف المتطرف الخاص بمجموعة إسلامية. فقد أعطت البلدية قطعة أرضية في مقبرة المدينة لبناء مغسل خاص ومكان للصلاة.. لكن الاتفاق لم يتم تحقيقه لأن تلك الجماعة الإسلامية أوجبت فتح باب في حائط المقبرة وذلك لكي لا تدخل جثث موتى المسلمين من نفس الباب الذي يدخل منه جثث الآخرين. وبما أن بناء المقبرة يعتبر تراثا تاريخيا (و بأن الطلب هو فعليا هجومي) تم في النهاية رفض منح تلك الأرض المطلوبة. في هذه

الحالة، نجد أنفسنا أمام رغبة حسنة من طرف البلدية التي تعترضها نظريات غير وسطية لمجموعة إسلامية محددة، والتي بتصرفها جعلت اتفاقا مثاليا للمسلمين لم يطبق.

على هامش المدن الكبيرة، نعلم بوجود عدد كبير من الطلبات في بلديات صغيرة لأجل الدفن وفق الطقوس الإسلامية. في ساعة تفاوض إنشاء مقبرة أو مكان للعبادة، نجد أن الصلاحيات تخص البلديات وحدها. بما أن الصلاحيات بشأن المقابر العمومية ترجع للبلديات، يجعل ذلك التفاوض الموحد للمسلمين غير ممكن ويترك الأمر في يد الجماعات الإسلامية المحلية والتي غالبا ما تكون غير مؤهلة لذلك.

وبشكل عام نجد حاليا أن هناك القليل من البلديات التي تمنح للمسلمين إمكانية دفن موتاهم وفقا لمعتقداتهم. في هذه النقطة، كما في النقط الأخرى، عدم تطبيق القانون هو شيء مؤسف وله عواقب دقيقة. فعلى الرغم من معاناة المسلمين وعدم حساسية بلدياتهم، إلا أن العديد من المواطنين المسلمين من المهاجرين يجدون أن لا بد لهم من إعادة جثث موتاهم إلى وطنهم الأصلي. تسهل بعض القنصليات عملية إعادة الجثث إلى الوطن «للإشارة وبطريقة غير مباشرة» عن ما هو وطن هذا الشخص «المهاجر» الأصلي. فعلى هامش هذه القضية القانونية، يوجد جانب آخر رمزي وهو الرغبة في التحكم في جثة الميت من طرف البلدان الأصلية والتي لا تعترف بها إسبانيا بأنها ملكها. توضح بهذا التصرف، بأنها تريد «يدها العاملة» ومساهمتها في تنمية المجتمع ولكن بغض النظر عن حياتهم الروحية واحتياجاتهم الإنسانية. وهذا النوع من الاعتبارات التي تظهر كثانوية هي حقائق

ذات أثر عميق على المسلمين. فإعادة الجثث يكمن أن تكون مخرجا للمهاجرين، لكن ماذا نفعل في حالة وفاة مسلم أسباني ممن اعتنق الإسلام، ولد بإسبانيا وله أب وأم وأجداد أسبان؟ إلى أين يمكن إعادة جثته؟ فإنشاء المقابر الإسلامية هي ضرورة أولوية، فهي تمثل رمزا لاندماج الإسلام كجزء من الواقع الإسباني. إمكانية أن يرتاح الشخص في الأرض التي عاش وعمل فيها، وأن يكون للمواطنين الحق بأن تدفن موتاهم بالقرب منهم إشارة على أنهم ينتمون لهذه الأرض.

حق تعليم الإسلام

يعترف الدستور الإسباني بهذا الحق في مادته 27.3: «تضمن السلطات العمومية أن تساند الآباء لكي يتلقوا التعليم الديني والمعنوي وفقا لمعتقداتهم». بالنسبة للإسلام، فقد أشير اتفاق التعاون إلى هذا القانون الخاص بالتعليم، وتم تطويره فيما بعد بتفاصيل أكثر وذلك في عام 1997م حينما تم إعداد اتفاق خاص «بالنظام الاقتصادي لأساتذة المراكز التعليمية الحكومية». ويقضي هذا الاتفاق بأن تعليم الدين الإسلامي سيتم من طرف أساتذة يعينون من طرف الجماعات المنتمية «للجنة الإسلامية بأسبانيا»، وبأن تلك الجماعات مكلفة بمحتوى التعليم الديني والكتب التي ستستعمل للتدريس. بما أن تعليم الديانة المسيحية هو واقع في إسبانيا، فإن عدم تضمن الجهاز التربوي للديانات الأخرى ينتهك مبدأ المساواة القانونية أمام القانون لكل المواطنين.

أحد المشاكل الأساسية التي نواجهها في وقت تطبيق هذا الحق تأتي من نتائج الهياكل السياسية في أسبانيا والمتعلقة بكيفية رئاسة الهيئات التعليمية، فالحكومة المركزية لديها كفاءات فقط في تلك

الهيئات التعليمية الخاصة بالأقاليم المستقلة مثل إقليم أندلثية وسبتة ومليلية وإقليم لاريوخا وفي جزر الكناري.

كما نواجه حاليا، خطابا شائعا ضد التعليم الإسلامي في الرأي العام والذي يسنده تغطية إعلامية واسعة، والذي يستند على حجج واهية، مثل أنه سيتم تدريس الرجم وإقصاء المرأة إلخ.. كل تلك العناصر التي استعملت للهجوم على الإسلام وضعت في خدمة هذا النقاش، والمسلمون لا يستطيعون مواجهته، ممايترتب عليه دفع المجتمع إلى التفكير بأنه لا يجب على الإسلام أن يدخل إلى المدارس لأنه دين وحشي وعنيف. مع أن هذا الأمر ضد ما يسنده أصحاب القرار من الحكومة والإداريين، لكن الضجيج الإعلامي لا يسهل عليهم تطبيق هذا الحق ولا يحمسهم على إتمام واجبهم.

بذلت الجمعية الإسلامية بإسبانيا الكثير من الجهد في هذا المجال. فنحن لا نريد استعمال المدارس الحكومية للتدريس أو الدعوة إلى الإسلام، ولا حتى لتعليم تفاصيل تطبيق الطقوس التي يأمر بها الإسلام. فهذه التفاصيل يمكن أن يتعلمها المسلم في السياق العائلي أو في المساجد. حيث إن المدارس الحكومية لا بد وأن تعمل وظيفتها وهي تهيئة تعليم المبادئ الإسلامية الرئيسية لإدماج الأجيال الجديدة من المهاجرين المعتنقين للإسلام، وتعطيهم دروسا في هذا الدين بطريقة إيجابية ومخلصة لمصادره القرآن والسنة، تتفق مع الواقع الذي نعيشه.

يؤكد نص اتفاق عام 1996م بأنه عبر التدريس الديني للإسلام نساهم في التطور الثقافي والحسي والاجتماعي والعقلي للطلاب، وذلك بالتأكيد على قيمهم الشخصية والعائلية والاجتماعية محولين بذلك مبادئ الأخوة والتضامن والعدل والحرية إلى معايير سلوكية. فالهدف

هو توجيه الطفل نحو البحث الشخصي عن الروحانية. من الظاهر أن أولئك الذين يعترضون على تدريس الإسلام ينسون أن الهيكل التربوي هو الأداة الأكثر فعالية للوصول إلى إدماج فعال ومناسب للمواطنين في داخل مجتمعهم، وتنطبق هذه الحالة على المجتمع المسلم وخاصة أبناء المهاجرين.

إن موقف اللجنة الإسلامية بأسبانيا واضح جدا بخصوص هذا الموضوع. فهي تطالب بحق التعليم بمنهج موحد عن الدين. في كل الحالات، ما تطلبه هو احترام مبادئ عدم الإقصاء واحترام مبادئ المساواة أمام القانون. فإذا كانت هناك مادة تدريسية عن الديانة الكاثوليكية، فيجب أن تكون هناك مواد تدريسية للديانات الأخرى. أو إذا تم اختيار مادة تدريسية وحيدة للديانات المختلفة، فتطلب إمكانية المشاركة في إعداد منهج هذه المادة التعليمية وأن لا يتم تدريسها من طرف أساتذة عينهم الرهبان.

الصعوبات من أجل الحصول على الأكل الحلال

تشير فقرات أخرى من اتفاق التعاون إلى الحق في الغذاء الحلال، بما في ذلك حق المرضى الموجودين في المستشفيات والتلاميذ في المدارس الحكومية أو مدارس منسقة مع الحكومة في الحصول على قائمة طعام حلال تتوافق مع الشريعة الإسلامية.

لا بد من الإشارة إلى ثلاثة مشاكل أساسية:

1- عدم رغبة مديري المدارس والمستشفيات، الذين يرون توفير هذا المطلب إزعاجا.

2- تكاثر توثيق «الحلال» من طرف الأئمة والمساجد الذين يقومون بإعطاء أجوبة حول نوعية الأطعمة الحلال ن واستهلاكها في ازدياد .

3- الطلب المتزايد على المنتجات المشهود لها بأنها»حلال» التي تتعارض مع غياب المعايير القانونية في الدولة الإسبانية كما في الاتحاد الأوروبي.

بالنسبة للنقطة الأولى، يقال أن إعداد الأكل الحلال في المستشفيات والمدارس يمكن أن ينتج عنه إزعاج للممرضين والطباخين الخ.. وأنه على تلاميذ ومرضى المسلمين التأقلم مع ما يتاح لهم. بالإضافة إلى عدم احترام مبدأ المساواة القانونية، هذه الحجة تتعارض مع الواقع: فمن الناحية التطبيقية لا هذا ولا ذاك، تحدثوا عن سلبيات عديدة من أجل تطبيق الغذاء حلال. كل ما نحتاجه هو القليل من الرغبة الحسنة من طرف الجميع ووعي من طرف الشعب الإسباني بأن التعدد أصبح جزءا من واقعنا اليومي. المشكلة هنا هي أن العديد من المسلمين الموجودين في المستشفيات لا يعلمون بوجود قانون يعطي لهم الحق في أن يطلبوا الغذاء «الحلال».

بالنسبة للنقطة الثانية، فالمشكلة نجدها في العديد من الأحيان بمن يعملون على إعطاء شهادات «الحلال» فهم لا يأخذون بعين الاعتبار خصوصيات الإنتاج الصناعي الغذائي كما هي الحاجة في عمل تحاليل (ADN) للتحقق من أن المنتجات اللحمية لا تحتوي على لحم الخنزير الخ.. وكحادثة طريفة، رأينا مرة منتجا محضرا من الدجاج بختم حلال كتب عليه من طرف إمام مسجد: أقسم بالله بأن هذا المنتج لا يحتوي على لحم الخنزير. إن الفوضى الحالية في شهادات الحلال

نجدها في بلدان عديدة كفرنسا مثلا، وجميع الكوميديا التي تدور حول هذا الموضوع، ما هي إلا مؤشرات على ما يجب تفاديه إذا كانت هناك رغبة فعلية في وجود الضمان بأن يكون هناك منتجات حلال.

للتغلب على هذه المشاكل، قامت منظمة الجمعية الإسلاميةبإنشاء معهد حلال منذ عدة أعوام، وذلك ةاستجاب على طلب اللجنة الإسلامية بإسبانيا[45]. في العام 2003 م، حصل المعهد على ماركة الضمانة حلال من المكتب الإسباني للرخص والماركات[46] والتي تعترف بقدرة المعهد على توثيق المنتجات الحلال. بمعنى المنتج الذي صنع وفقا لتعاليم الشريعة الإسلامية.

وهذه هي ماركة الضمانة الوحيدة التي تحتوي على هذه الخاصيات في جميع الاتحاد الأوروبي، فهي تعد تحقيقا حقيقيا وثمرة لعمل طويل لمجموعة صغيرة من الأشخاص. على الغذاء حلال أن يكون جزءا من الغذاء العام المتاح، كسلسلة من المنتجات في متناول جميع المستهلكين. يتعلق الأمر بأن يتمكن المسلمون من العثور على الغذاء الحلال في المتاجر والأسواق الكبيرة حيث يشتري باقي المواطنين حاجياتهم الغذائية. . ونعتبر هذا تحديا كبيرا لا بد له من مساعدة المؤسسات.

أسباب عدم تطور الحقوق الدينية للمسلمين

بعد ما يقرب عشرين عاما من الإمضاء على اتفاق التعاون، نلاحظ أن تطور الحرية الدينية للمواطنين المسلمين ما زال ضعيفا.

(45) صفحة انترنت المعهد حلال: http://www.institutohalal.com/.

(46) (Oficina Española de Patentes y Marcas (OEPM).

نستمتع بإطار قانوني مناسب لكن بدون الأدوات الضرورية ولا الرغبة السياسية لتطور ناتج عنه. فهناك فرق بين الإعلان عن الحقوق والعمل بها. فيما يلي نشير إلى بعض أسباب هذا الشلل:

أولا، عدم وجود الرغبة السياسية من طرف الحكومة: فظاهر أنه لو كان للحكومة الإسبانية اهتمام لضمان الحقوق الدينية للمسلمين، لكانت قد قدمت الجهد والوسائل الضرورية لهذا الموضوع. لكن لم يكن للمسلمين الأسبان أي حليف في الحكومة في ساعة المطالبة بحقوقنا. بل أكثر من هذا، تحرص الحكومة على التحكم في اللجنة الإسلامية بإسبانيا لتجعلها غير صالحة للعمل. فكل ماحصل هو السعي لخلق قيادة إسلامية اصطناعية، ولكن ذات مظهر عادي، لا تطالب بالحقوق وخاضعة لإملاء الحكومة.

هذا السبب يرتبط بالإشكالية الداخلية للجماعات الإسلامية: انقسام ، ومنافسة إيديولوجية وضعف اجتماعي وتدخل خارجي. لا بد من الأخذ بعين الاعتبار بأن أغلبية المسلمين هم من أصول مهاجرة. وأنه في العديد من المناسبات يتعلق الأمر بجماعة تعاني من الإقصاء الاجتماعي وتعاني أيضا من محاولة التحكم الإيديولوجي من طرف البلدان الأجنبية. فهم واعون بأنهم مواطنون من الدرجة الثالثة وليست لديهم أية تطلعات. فالنسبة لهم، لا يمثل لهم الخطاب الرسمي عن حقوق الإنسان ومساواة جميع الأشخاص سوى إيديولوجية الطبقات المتحكمة التي تصادق على الوضع الحالي الظالم والمشوه.

بعض الصعوبات الأخرى التي تعرقل تطور الحرية الدينية تنتج عن الرأي العام الذي يعارض وجود الإسلام، والتي يروج لها من طرف مجموعات ضاغطة والأجندة السياسية العالمية. تم إيجاد مجموعة من

المعادلات الخطيرة، مثل المقارنة بين الإسلام والهجرة، والمقارنة بين الهجرة والجريمة، وبين الإسلام والإرهاب. تمثل الإسلاموفوبيا مشكلة من الدرجة الأولى في جميع المجتمعات الأوروبية، كمثل معاداة السامية في القرن العشرين. حيث توجد مقاومة شديدة داخل المجتمع الإسباني عامة لتقبل الحرية الدينية، وأكثر عندما يتعلق الأمر بالإسلام. في نفس السياق، لا بد من الإشارة إلى أن مقاومة العقيدة ذات الأغلبية تدور حول عدم إرادتها في التخلي عن امتيازاتها.

نقص التمويل: لكي يمكن تطوير القوانين فلا بد من تخصيص الموارد الضرورية لذلك. ففي حالة اتفاق 1992 م والذي شمل حقوقا متعلقة بجميع مجالات الحياة اليومية: حق العائلة، التربية، الغذاء، الاحتفالات، الإعانة الاجتماعية، استعمال التراث الإسلامي الخ... ولكن ينقص التطور المناسب في كل مجال لكي تتاح فرصة تطبيقه بطريقة فعلية.

أهي دولة بدون انتماء عقائدي فعلا؟

يُعرِف الدستور الأسباني مملكة أسبانيا بأنها «دولة بدون انتماء عقائدي». ويوجد نقاش تفسيري عن ما يعنيه هذا التعريف، كما يتم عزل العديد من الجمل من المحكمة الدستورية وبالذات تلك التي تربط مشاركة الملوك والوزراء في مناسبات كاثوليكية أو مشاركة القوات المسلحة في الاحتفالات الكاثوليكية وجنائز الحكومة التي كلها كاثوليكية الخ... ففي إسبانيا، من المعتاد أن ترى السياسيين يحضرون الطقوس الدينية التقليدية أو افتتاح الأعمال العمومية بحضور رهبان كاثوليك.

في الأعوام الأخيرة، لم تفتأ مزايا الكنيسة الكاثوليكية في التزايد بسبب التمويل الذي تحصل عليه من طرف الدولة، ويمكن لها أن تحافظ على وسائل التواصل المأثرة، من بينها تشويه صورة الإسلام بشدة. فمن الأموال العمومية يتم الإنفاق على آلاف القساوسة ودور العبادة والجمعيات الخيرية المتصلة بالكنيسة -التي يعمل بعض منها على التبشير بين المهاجرين المسلمين. يمكننا أن نقول أن الكنيسة الكاثوليكية تعتبر جهاز سلطة كاملا موازيا لجهاز الدولة، يسعى بكل أنواع الضغط لتسهيل تأصيل مهذبهم عن من ليسوا من الكاثوليك. تنتهك هذه الحالة -وبشكل واضح- مبدئي عدم الإقصاء والمساواة المعبر عنهما في الدستور الإسباني وفي القانون الدستوري للحرية الدينية.

لم يعد مجال للشك بأن مبدأ عدم الانتماء العقائدي قد انتهك أكثر من مرة خلال مسار الديمقراطية، ليس فقط من خلال المزايا العظيمة للكنيسة الكاثوليكية ولكن أيضا من خلال المشاركة المستمرة للسياسيين والمؤسسات في المراسم الدينية [47].. بدون شك، يبقى تأثير التقاليد والعادات محددا، ومن الصعب إمكانية مسحه، خصوصاً في بلد مثل إسبانيا الذي عرف كبلد كاثوليكي لمدة خمسة قرون. يمكن القول بصفة عامة أن المسلمين الأسبان يحترمون ديانة الأغلبية لكن يطالبوا بالمساواة القانونية والاعتراف الشامل.

حاليا، لا تحترم مبادئ عدم الانتماء العقائدي ومبادئ المساواة وعدم الإقصاء بين الديانات على الرغم من أنها تمثل أعمدة حرية

(47) Mayoral Cortés. Victorino. España: de la intolerancia al laicismo. Ed. Laberinto. Madrid. 2006. p.129..

الديانة. فالمواطنون المسلمون لديهم عدة دوافع للشكوى، وبدون شك وللأسف يتم الإشارة إليهم دائما على أنهم سبب المشاكل. فمن الغريب إذن أن يطلب دائما من المسلمين (الذين يعاملون دائما على أنهم أجانب)، بأن يندمجوا في المجتمع ويقوموا بدورهم، بينما الدولة والمجتمع كلاهما يسمح بانتهاكات واضحة لحقوق المسلمين.

الشباب المسلمون في إسبانيا

نادیا أندوخار (*)

Nadia Andokhar

إن الهدف من هذا العمل هو تقديم رؤية شاملة عن حالة الشباب المسلمين في إسبانيا في الوقت الحالي. من بين الجوانب التي سيتم التطرق إليها هي وجود نماذج مختلفة في مقابل صورة إعلامية بدائية و كذلك سأعرض أولويات هذه الفئة من المجتمع الإسباني وتطلعاتها للمستقبل كذلك التحديات التي تواجهها و تأثير الإسلام على مختلف نواحي حياتهم الاجتماعية والسياسية و الروحية.

(*) باحثة و أكاديمية إسبانية.

إن الصعوبة الأكثر أهمية التي واجهتنا خلال إعداد هذا العمل هو نقص الدراسات المتخصصة عن هذه الفئة الناشئة من المجتمع الإسباني المسلم، ويرجع هذا النقصان إلى أسباب يرجع معظمها إلى الخلط -في الدراسات التي تهتم بها- بين مواضيع نمطية عن مسارات الهجرة وبين المسائل الدينية المختلفة.

إضافة إلى ذلك، نجد أن التقارير الصادرة من الجهات الرسمية الإسبانية بهذا الخصوص قليلة جدا، وفي معظم الأحيان يجري إعدادها لأغراض أمنية بحتة أو لاهتمامات متعلقة بالسياسة والانتخابات. فنقف أمام ظاهرة سياسية تعمل على تأخير إظهار هذا «الجيل الجديد» من المسلمين الإسبان (أو المسلمين الذين ولدوا في إسبانيا).

لا توجد معلومات إحصائية دقيقة عن عدد الشباب المسلمين في إسبانيا، لكون القانون الإسباني لا يلزم المواطن بإبراز هويته الدينية، لذلك فإن الإحصاءات في هذا الجانب تقديرية، تعتمدُ على الأرقام المسجلة عن أعداد المهاجرين القادمين من بلدان إسلامية من جهة، وعلى الأفكار والأحكام المسبقة عن الدين الإسلامي ، تقدر أعداد المسلمين في أسبانيا بأكثر من مليون ونصف المليون من بينهم 200 ألف شاب وشابة[1].

الشباب المسلمون الإسبان[2] لم يكونوا بمنأى عما يحدث في

(1) أخذت الأرقام من تقرير خيسوس رودريغيث (Jesús Rodríguez) «ما وراء الحجاب» (Mas alla del velo) نشر في «البابيس» (El País) 17 شباط 2008 /http://www.elpais.com/articulo/portada/alla/velo/elpepusoceps/20080217elpepspor__10/Tes) (تمت المراجعة في 4 آب 2011)

(2) خلال إعداد هذا العمل، استعملنا بدون تفريق «الشباب المسلمون الإسبان» و«الشباب المسلمون في إسبانيا» وذلك لأن الحدود بين الهويات غير واضحة لأن الهويات لا تتطلب امتلاك الجنسية من وجهة نظر قانونية بحتة.

محيطهم، فقد تأثروا بمختلف الأزمات الأوربية الاقتصادية منها والاجتماعية، والسياسية، وأزمة الهوية، كما أنهم تفاعلوا مع الخطاب الجديد للثورات العربية.

هويات متعددة في عهد العولمة

ينتمي الشباب المسلمون الإسبان إلى جماعتين في نفس الوقت: جماعة آبائهم وجماعة المجتمع الذي يعيشون فيه. في أحيان عديدة يعاني هؤلاء الشباب من أزمة هوية وذلك لعدم حصولهم على مكانة في هذا المجتمع. لهذا فإن التعارض الاجتماعي/ الديني الذي يستشعر في بعض جوانب الشباب المسلمين يعود جزئيا إلى الحالات الإقصائية التي يتعرضون لها وعلى عدم التوافق بين المجتمعين أو الثقافتين. ومن المهم أن لا نحصر جميع الأشخاص بمعيار موحد حتى نحافظ على البعد الحقيقي المتعدد الهوية للشباب المسلمين.

وكما يقول السيد سلام أدلبي في دراسة متعلقة بالشابات المسلمات بجامعات مدريد:

«بالنسبة لتعريف هويتهم، فقد أفادونا جميعهن بمعلومات عن أصولهن العرقية وجنسياتهن. حيث عرفن هويتهن بالبلد الذي ولدن فيه وببلد آبائهن وديانتهن. ويدمجن في مركب الهوية هذا، جميع العناصر دون أن يمنعهن ذلك من إعطاء نقد بناء عن العالمين العربي والغربي»[3].

(3) Adlbi. S. . Jóvenes musulmanas universitarias en Madrid. Identidad y convivencia. in Revista Española de Educación Comparada. 16 (2010). 357391- http://www.uned.es/reec/

هذه العناصر نجدها مشتركة بين الجيلين الثاني والثالث مع الدول الأوروبية الأخرى. وبدون شك لا يمكننا عدم الأخذ بعين الاعتبار «خصوصية حالة أسبانيا» الراجعة إلى تاريخها الخاص وإلى طرد اليهود والموريسكيين والخوف من المورو[4] وكذلك إلى وجود مساحات جغرافية شاسعة تعتبر سكانها مسلمين أصليين ويمثلون أغلبية بها، كما هو الحال في مدينتي سبتة ومليلية.

إذا اعترفنا في المجتمعات المتحضرة بأن الارتباط بدين ما يتعدى التعريف الثقافي، وبأنه من المهم أن يكون هناك وعي بتفكير روحي في العالم، فعلينا أن لا نعتبر أن الديانة تكتسب عند الولادة، بل هناك حق في الاختيار، ويتضمن هذا الحق اختيار الدين والاعتقاد بطريقة انتقائية يختار الفرد فيها الدين الذي يريد تبنيه (وهي طريقة تتغير من فرد لآخر في المجتمع)، مما يوافق ما يجري في عهدنا الحالي،الذي يتميز بمجتمع استهلاكي وبالفردية.[5]

لهذا فإن أغلبية الشباب المسلمين الإسبان أدخل الاختيار الحر كقيمة خاصة به، بالإضافة إلى أن المدرسة تعلمهم كيف يطورون انتقادهم للأشياء. ولا يقبلون الأجوبة السهلة ولا يكتفون بتعلم ما هو حسن وما هو سيء وما هو حلال وما هو حرام ولكن أيضا يريدون معرفة الأسباب.و لقد دفعتهم هذه التربية إلى البحث عن إجابات شخصية لأسئلة متعلقة بالدين وكذلك عن مستقبله في المجتمعات

pdfs/1616/2010-__sibai.pdf (Consultado el 5 de agosto de 2011).

(4) Stallaert, C. (1998) Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo. Barcelona, Anthropos/Proyecto A.

(5) Andújar, N. , El papel de los jóvenes musulmanes en la transformación del Islam , in Revista de Estudios de Juventud, marzo 08 nº 80.

الأوروبية.

توجد اختلافات ثقافية واجتماعية بين الأجيال التي يجب تحليلها باهتمام من خلال الدراسات السياسية والاجتماعية، وهي غير متوفرة في إسبانيا. بينما توجد في فرنسا دراسات تتطرق إلى هذه المسائل مثل دراسات السيد فرهاد خوسروخافار أو السيد جوسلين سيزاري. في كتابه «إسلام الشباب»[6] يقترح خوسروخافار التمييز بين الطريقة التي يعيش بها الشبان والفتيات الدين الإسلامي. حيث -بحسب قوله-» الأسباب التي تدفع الفتيات لاعتناق الإسلام تختلف جدا عن الأسباب التي تدفع الشبان، فيؤكد أن الفتيات يبحثن في الإسلام «عن طريقة للاستقلال» بينما يجد الشبان في الإسلام بعض التوجيهات والانضباطات التي كانت تنقصهم من قبل. ويواجه المسلمات عند اعتناقهن للإسلام مصاعب ناتجة عن وضعهن للحجاب، والذي يعتبر -التزامهن به- أمرا عظيما بسبب المعارضة التي يثيرها المجتمع الذي يعشن فيه، حيث أنه ولأهداف سياسية- يقدم الحجاب كرمز لخضوع المرأة ولتخلفها وكرمز للتطرف. وقد أثبتت الدراسات التي أجريت على الفتيات يرتدين الحجاب بأن هذه الأبعاد غير واقعية، بل أن الأمر له بعد روحي وبعد متعلق بهويتهن كمسلمات.

كما يعرض السيد سلام أدلبي في دراسته الخاصة عن «الإسبان المسلمين» خصوصيات متعلقة بالمسلمين ذو الأصل السوري:

«وقد ذكرت الفتيات اللاتي تم استجوابهن بأن ارتداء الحجاب ليس كعدم ارتدائه: على الرغم من أن الفتيات اللاتي لا يرتدين

(6) Khosrokhavar, F. (1997). L'Islam des jeunes. París, Ed. Flammarion.

الحجاب أشرن إلى أنهن يواجهن نفس التحديات كاللاتي يرتدينه، لأنهن يعتبرن أن ديانتهن هي سلوك ومواقف، لذا فإن الصدام ليس في ارتداء الحجاب أو عدمه ولكن في ممارسة الدين أو عدم ممارسته»[7].

الأزمات الأوروبية والثورات العربية: ولادة نموذج جديد

لتحليل إسلام الشباب في إسبانيا لابد من أن نضعه وسط مجتمعه الإسباني والذي يسمح بالتعدد الإثني والثقافي، فمجتمعه يهيئ له مناخا يستطيع أن يعبر فيه عن دينه في الحياة العامة، كارتداء الحجاب في المدارس، ولكنه في نفس الوقت يبنى الاختلاف بين الأجناس في مجتمع إسباني لا يفهم ذلك، ففي هذه الحالة - والتي تعاني منها الجالية المغربية غالبا- فإن هذه الأساليب تقود إلى خلق تمثيل «الآخر» أو «الفكر الإسلامي» مما يساهم في بناء تمثيلية المعارضة بين المجتمع والمهاجرين[8].

تحدد النظرة العلمانية المتشددة[9] المهيمنة على أن المسلم المندمج هو من يمارس ديانته بخصوصية وبغير علانية، وفي المقابل، يعتقد الجيل المسلم الشاب بأن إمكانية ممارسة الدين بحرية وشفافية تامة هي الإشارة الدالة على وجود مجتمع متحضر يمكن الاندماج فيه

---

(7) Adlbi. Salam. «Identidad e integración: españoles musulmanes de Madrid de origen sirio» in Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos Nº 7 (Enero-Mayo 2009) http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/reim7/pdfs/ArticuloSalam.pdf.

(8) Andújar. N. « El papel de los jóvenes musulmanes en la transformación del Islam » in Revista de Estudios de Juventud. marzo 08 nº 80. p.63.

(9) استعملنا المصطلحات «العلماني» و«العلماني المتشدد» للتفريق من جهة بين الموقف العدواني ضد الديانات ومن جهة أخرى الموقف المحايد الذي بالنسبة له لكل الديانات مكان في الساحة العمومية .

بكل سهولة. ويؤكد هذا الاختلاف والمتعلق بالتصور عن ما يفترض أنه «أن يكون الشخص مندمجا» المعضلة التي يواجهها الشباب المسلمون: فمن جهة يريدون ممارسة دينهم في بلدهم ومن جهة أخرى يدانون بأنهم لا يريدون الاندماج عندما يريدون التعبير عن تدينهم بطريقة أكثر انفتاحا.

ووفقا لنتائج استطلاع خاص أجري على فئة من الشباب من بلدان أوروبية مختلفة، فإن الدراسة تؤكد على أنه بالنسبة للمواطنين المسلمين: «فإن الإسلام يوجه أفعالهم اليومية ويقودهم إلى احترام مبادئ وحقوق الدول الأوروبية الديمقراطية التي يعيشون فيها، إلا إذا كانت تلك القوانين غير عادلة أو إذا كانت تتعارض مع مبادئ وممارسات حقهم في الحرية الدينية».

في هذا الصدد يواجه الشباب المسلمون أولى عقباتهم فهم يعيشون بين إطار قانوني يسمح لهم الحرية الدينية وفي نفس الوقت يعيقهم عن إظهار هويتهم الدينية ، وذلك من أجل إظهار منشئهم الأصلي. وتعتبر هذه وصمة في الدساتير الأوروبية والتي تتسم معظمها بتعاملها الإقصائي الواضح تجاه فئات من مجتمعها والذي له آثار سلبية على «رؤية الأقليات نفسها» وكذلك على تصور حقيقتهم من طرف أغلبية المجتمع.

وقد أطلق بعض المثقفين المسلمين الغربيين اسم «دار الشهادة» للحديث عن أوروبا وذلك إظهارا لالتزام المسلمين الغربيين بدينهم مع مشاركتهم الفعالة في المجتمعات التي يعيشون فيها. ويحاولون بهذه التسمية التغلب على الرؤية المضادة لأخلاقيات إسلام القرون الوسطى والتي كانت تعرف «بدار الحرب» أو «دار السلام» على حسب

حالتها السياسية. و«دار الشهادة» مصطلح يستند في المعنى القرآني الدال على المشاركة في المجتمع الذي يعيشون فيه. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ..» (البقرة:143)

يمكننا أن نقول بأن العوائق دون سنِّ قوانين خاصة بالمسلمين في أوروبا عديدة وصعبة وبالذات في إسبانيا، خاصة في سياق الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية العميقة التي يمر بها المجتمع الإسباني

في وسط أزمة كهذه، تعاني الأقليات بطريقة مباشرة -وبالذات تلك الأقل كفاءة- فتواجه صعوبة القيام بنفسها، خاصة لأن الوظائف التي يشغلونها تعتبر «وظائف غير أساسية» ومؤقتة. مما يزيد من حجم المعاناة في هذه الفئة من المجتمع بسبب صعوبة الحصول على وظيفة تمنحهم الاستقلال الاقتصادي حيث يؤدي إلى تمديد فترة الاتكال على الآباء.

كما يواجهون أزمة اجتماعية توثق فشل الأنظمة الاجتماعية الأوروبية في حل مسألة الاندماج الاجتماعي ونجد مثالا لذلك في الشاب الذي لا يزال يعتبر «مهاجرا وغريبا» رغم ولادته ونشأته في إسبانيا والذي عليه أيضا أن يتكيف وسط نموذج اجتماعي قد هيئ وحدد له مسبقا.

وقد استغل هذا الموقف مؤخرا العديد من القادة الأوروبيين ليؤكدوا بأن نظرية تعدد الثقافات قد فشلت. وعادة ما توجه هذه التصريحات الخطيرة إلى المجتمعات الأوروبية بأهداف انتخابية تود الحصول على مجتمع أوروبي أكثر تحفظا وانغلاقا، ويعود ذلك

بعواقب وخيمة على مختلف الأقليات لأنها تعتبر سبب «كل» الشر.

من المهم الإشارة إلى أن الثورات العربية ليس لها فقط نتائج إيجابية على الشباب المسلمين بتضامنهم مع أهداف الشباب في بلدان آبائهم الأصليين ولكن أيضا برؤيتهم ونقدهم للمجتمع الذي يعيشون فيه بصفة عامة[10]. ونضع كمثال لذلك إلغاء العديد من القوالب النمطية: كفكرة أن الإسلام متعارض مع الديمقراطية أو أن النساء يخضعن للرجال، إلخ...

إننا إذن نشهد ولادة نموذج اجتماعي جديد: تجاوز الرأسمالية الوحشية، مجتمع ينقد الميكانيكية ويطلب الديمقراطية الحقيقية واحترام النظم الإيكولوجية، مجتمع يسعى إلى التضامن العالمي بمفهوم كفاح المواطنين المتحدين ضد الطغيان، مجتمع يدين جميع أنواع الخوف الاجتماعي (العنصرية، الخوف من الغرباء، معاداة السامية والإسلامفوبيا).

الإسلامفوبيا: خطاب قديم، ممثلون جدد (ليس جديدا فعلا)

صعوبة التحدث عن هذا المجال له علاقة مباشرة بالتصور السلبي عن الإسلام والمسلمين. وهذه الرؤيا السلبية والتي في العديد من المرات تعمل على نقلها وسائل إعلام مدعومة من طرف بعض القطاعات بهدف خدمة الدعاية المحافظة والتي تسعى أكثرها إلى البعد من التعدد الثقافي.

(10) نشأت حركة (15-M) كصدى للثورات العربية.

في عام 1996، قدمت مؤسسة بريطانية تدعى «رانيميد تراست»(11) اسم «إسلاموفوبيا» للعالم وذلك بعد أن جمعت وقدمت نقاشًا حول القضايا التالية عن الإسلام أو المسلمين:

- هو دين له رؤية رجعية.
- يدعو إلى الانفصال عن المجتمع الغير مسلم.
- أن المسلمين دونيون (وحشيون ومتخلفون).
- يصور المسلمون كالأعداء (نحن في حرب ضدهم).
- نظرة استغلالية للوجود الإسلامي في الغرب (الإسلام كإيديولوجية سياسية، المسلمون في أوروبا هم الركن الخامس).
- أنه يرفض النقد من طرف الغرب.
- إن الإسلام يشجع ويدافع الإقصاء.
- أكد أن العداء اتجاه المسلمين هو أمر عادي ومبرر.

و في عام 2005 ظهر مقال خاص نشره المجلس الأوروبي بعنوان «الإسلاموفوبيا وعواقبه على الشباب» عرف فيه الإسلاموفوبيا بالجملة التالية:

«وتعتبر الإسلاموفوبيا الخوف من الإسلام والمسلمين ومن كل ما يتعلق بهم ... وقد ظهر على شكل تصرفات عنصرية وإقصاء

(11) تم إعداد هذه الوثيقة من طرف «رانيميد تراست».
http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/Islamophobia.pdf.
(تمت المراجعة في 3 آب 2011).

وعنف ضد هذا الجزء من المجتمع، وتمثل الإسلاموفوبيا خرقا لحقوق الإنسان وتهديدا للحوار والاندماج الشعبي»(12).

في شهر أكتوبر/ تشرين الأول من عام 2010، نشرت وكالة «الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي» تقريرا باسم «تجارب في الإقصاء والتهميش الاجتماعي والعنف: دراسة مقارنة بين الشباب المسلمين وغير المسلمين في ثلاث دول أعضاء في الاتحاد الأوروبي»(13). يتعلق الأمر ببحث منجز في إسبانيا وفرنسا والمملكة المتحدة بين عامي 2008 و2009. وتم استجواب 1000 شاب يتراوح أعمارهم بين 12 و18 سنة في كل من الدول الثلاثة، يؤكد التقرير على الأمور التالية: «لا يمكن استنتاج أن السوابق الدينية للشباب، الذين تم استجوابهم، يمكنها أن تعتبر مؤشرا لاستعمال العنف الجسدي، فلابد أن تأخذ بعين الاعتبار جوانب أخرى من بينها الإقصاء والتهميش الذي قد تعرض له الشاب وكذلك ظروفا أخرى من حياته الشخصية ».

«العوامل الأساسية التي تندرج في السلوكيات العنيفة هي: الانتماء إلى الجنس الذكري، أن يكون عضوا في مجموعة شبابية إجرامية ، المعاناة من الإقصاء والتهميش الاجتماعي. عندما يؤخذ بعين الاعتبار هذه العناصر، فإن الديانة لا تلعب أي دور لتفسير أي سلوكيات عنيفة».

(12) Ramberg. I. (2004). Islamophobia and its consequences on Young People. Budapest. Council of Europe. http://www.coe.int/t/dg4/youth/Source/Resources/Publications/Islamophobia__consequences__young__people__en.pdf .
(تمت المراجعة في 3 آب 2011).

(13) El informe completo http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Infosheet-racism-marginalisation__EN.pdf .
(تمت المراجعة في 3 آب 2011).

إن اختيار تلك الدول الثلاثة لم يكن عشوائيا، بل وكما تشرح الوكالة نفسها: « إن الاختيار راجع إلى أن الدول الثلاث كانت هدفا للهجمات الإرهابية الملازمة للإسلام المتطرف أو الاضطرابات الحضرية المتعلقة بالشباب المهاجرين والذين معظمهم من أصل مسلم».

وقد أظهرت هذه الدراسة بأن هناك فكرة معممة، يُعد العامل الديني -وفقا لها- المسؤول عن التطرف المفترض للشباب، كما ظهرت أيضا أن العنف يدفع لمزيد من العنف، بمعنى أن من هم ضحايا العنف ينتجون كرد فعل نموذجا عنيفا، وبينت أنه من أجل كسر هذه الدينامية لا بد من الذهاب إلى أصل المشكلة لإنهاء الإقصاء والعنصرية بصفة عامة (العنصرية المؤسساتية والأكاديمية والاجتماعية).

يؤكد علماء الاجتماع بأن خلق هذا الخوف ونشره خلال الصحافة والإعلام يخدم أو يشجع تلك الحكومات لكي لا تهتم بمشاكلها الاجتماعية الحقيقية، فبينما يكون الإعلام مشغولا بالنقاشات حول النقاب الكامل وحول منارات المساجد لن تُسأل عن فشلها التام في سياساتها الاجتماعية.

فالتأثير سلبي لأنه يضع الاندماج والحوار الاجتماعي في خطر، ويرفع من درجة العنصرية ويبرهن ذلك التقرير السنوي الأخير المتعلق بالعنصرية، المنشور من طرف «اللجنة الوطنية الاستشارية لحقوق الإنسان بفرنسا»(14).

(14) La lutte contre le racisme. l'antisémististme et la xénophobie ». 2010 http://medias.lemonde.fr/mmpub/edt/doc/20110412/1506227_95b4_cncdh_2010_basse_def.pdf (تمت المراجعة في 5 آب 2011).

تنتشر الإسلاموفوبيا بشكل طبيعي من خلال وسائل الإعلام (و إن كانت ليست وحدها) ذلك وكما يدونه كتاب راستروس دي ديكسان عن «الإسلاموفوبيا وبناء العدو في حقبة ما بعد 11 سبتمبر/أيلول»:

«إن وسائل الإعلام تعتبر الجانب التجاري للخبر وتعمل على نشر القوالب النمطية التي تجيب على الأجندة المخفية لمجموعات ضاغطة محددة. يمكنني أن أذكر كمثال للمؤسسات «معهد إعلام الشرق الأوسط للبحوث» el MEMRI (The Middle East Media Research Institute) وهي مجموعة قاعدتها تتواجد بواشنطن. تتركز مهمتهم الأساسية في البحث عن أخبار سلبية وخطابات رجال الدين «كرد فعل» كما تبحث عن حالات إهانة المرأة والتي يتم عرضها بعد ذلك على الغرب كمثيل للإسلام وللخيارات الحية للمسلمين وبهذه الطريقة يساعدون -فيما أعتقد- على صدام الحضارات:

التكرار الانتقائي للأخبار التي تربط الإسلام بالعنف.

حضور تعسفي لرجال الدين والقياديين المتفاعلين، بما في ذلك الناطقين باسم المجموعات الإرهابية. ليقدموا بذلك صورة خاطئة عن هؤلاء القياديين الذين يمثلون الإسلام.

تكرار القوالب النمطية عن المرأة المسلمة. بوضع الحجاب كأساسية مشاكل المرأة المسلمة حتى يأخذ اهتمام أكبر من المشاكل الجدية والتي تعاني منها النساء المسلمات كالبطالة والإقصاء والخوف من الغرباء، إلخ..

تحديد تغطية أنشطة المسلمين فقط لأعمالهم المتعلقة بالقضايا

الدينية، مهملين عدد الأشخاص الذين ينجزون مهمات سياسية تسعى إلى الدفاع عن الحقوق المدنية، والأنشطة الإيجابية أخرى للمجتمع الإسلامي والتي هي عادة لا تتمتع بتغطية إعلامية أو تجد اهتماما ضعيفا»[15].

و هذه المعالجة السلبية للإسلام من ناحية ووسائل الإعلام تؤثر في رؤية المسلمين لأنفسهم وللمجتمع الذي يعيشون فيه وينتمون إليه. وقد أنجزت البروفيسورة/ إلينا بالاثيوس ماسا من جامعة سالانمقة عملا يحلل المعالجة الإخبارية للنساء المسلمات من طرف البابيس (El País) (جريدة وطنية أسبانية) واستنتاجها لا يدع مجالا للشك بأن الاهتمام الإعلامي بالمسلمين له جوانب مشاعرية، وبأن الصورة التي يتعرض لها هي في معظم الحالات سلبية. كما تقول: «وما يعرضه الإعلام يعتبر مهما للغاية وكذلك كيفية عرضه لأنه يساهم في إعداد الأجندة العامة وتوجيه تفكير المتلقين إلى اتجاه محدد ونجد ذلك في نظرية فرامين».

لكن ما الفائدة من طرح هذه النظرة؟ فمن جهة، تغذية أسطورة المرأة الخاضعة للرجل، بدون مقاومة مغطاة بالكامل وذلك من أجل تبرير المتدخلين السياسيين، ومن جهة أخرى، تعطي صورة المسلم كرمز للآخر والغريب والمهاجر والإرهابي رؤية مغلقة عن الهوية. وبهذه النظرية يصبح مستحيلا بأن يكون الشخص إسبانيا ومسلما في آن واحد. فإننا موجودون وهم موجودون، لنا ثقافتنا ولهم ثقافتهم، لدينا ديانتنا ولديهم ديانتهم، لدينا قيمنا ولديهم قيمهم وهذه هي حريتنا وهذا هو حجابهم. هذا هو التفكير المتوحد الذي لا يمثل في

(15) VVAA Rastros de Dixáan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S..

الظاهر أي انشقاق ولكن خلف هذه الواجهة تختفي الفسيفساء التي يجب كشف الغطاء عنها.

تحدد الديانة كمساحة جغرافية وتمثل أوروبا اليهودية المسيحية والشرق هو المسلم، ككتلتين متناقضتين. حيث أن كليهما بناءان مستشرقان يعانون من وسائل إعلام متعمدة تسعى إلى رغبات غير مكشوفة.

«طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»[16]

يعني القانون الأساسي للحرية الدينية لسنة 1980 (La Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR) الاعتراف بالتعدد الديني داخل دولة إسبانيا. بعد ذلك باثني عشر سنة في 1992، تمت الموافقة على اتفاقات التعاون بين الحكومة الإسبانية و«اللجنة الإسلامية لإسبانيا» (Comisión Islámica de España CIE) والتي تحتوي على الحق في التربية الدينية الإسلامية في المدرسة العمومية.

«ولكن على الرغم من هذا الاعتراف القانوني، لم تبدأ التربية الدينية الإسلامية إلا في 2005 في بعض الجهات التابعة لوزارة التربية والعلوم مثل أراغون وجزر الكناري وأندلسيا حيث بدأ إعطاء دروس عن الإسلام في المدارس العمومية كلما كان هناك على الأقل عشرة تلاميذ. إن الأقاليم الذاتية الحكم التي تتنافس في ميدان التعليم، مثل كاتالونيا والباسك، رافعت من أجل خلق مادة موحدة غير دينية عن تاريخ الأديان على الرغم من أنه لم يمكن تفعيلها بعد بسبب

(16) حديث رواه البخاري وأحد الأحاديث الأكثر ذكرا من طرف الشباب المسلمين.

الضغوطات القادمة من الكنيسة الكاثوليكية وذلك من أجل الإبقاء على امتيازاتها. ويعود هذا التأخير وعدم احترام اتفاقات التعاون في معظه إلى انعدام الرغبة السياسية لمختلف الحكومات»[17].

أما التعليم الجامعي فهو تقريبا منعدم لأنه لا توجد أي جامعة تعطي الدروس الإسلامية العليا. ما أدى إلى وجود فراغ كبير ليس فقط في تكوين الأئمة والمسلمين ولكن أيضا في تكوين المواطنين بصفة عامة[18].

الشباب المسلمون: التحرر والقيادية في مواجهة الصورة الاستشراقية

ظاهرة الهجرة سمحت لنخبة من النساء المسلمات بالحصول على أعمال مركزية خاصة متعلقة، نوعا ما بالشؤون الدينية، وكان ذلك عاملا أساسيا في ظهور وجوه متعددة في المجال السياسي وتكوين جمعيات خاصة تابعة لهن.. وتسعى تلك النخبة الخاصة من النساء المهاجرات إلى إيجاد معلومات ووسائل تمكنهن من تفادي القيود المفروضة عليهن.

وتشير السيدة أمل بوبكور بأن الأغلبية من هذه النخبة النسائية يعلمن (من العلمانية) جزئيا تصور الحالة القانونية للمرأة في الإسلام

(17) Andújar. N. .La enseñanza religiosa islámica en la escuela. in Revista Bordon 581) 4.5-) pp. 633638- http://ndeyeandujar.files.wordpress.com/200802//bordon1.pdf.

(18) نظمت الجامعة الوطنية للدراسة عن بعد La UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) في 2006 حلقة دراسية أولية عن الإسلام لجمهور غير متجانس. ابتداءا من 2008، نظمت جامعة كامياو خوسيه ثيلا (la Universidad Camilo José Cela) نفس الحلقة الدراسية. على الرغم من الترحيب الذي لقيه، لم يغط الحاجيات الحالية لذا فمن الضروري تنظيم دورة كاملة من ثلاث أو أربع سنين.

وبذلك يتجنبن تلك الجوانب من الفقه (الشريعة الإسلامية) التي لا تتفق مع كون وجودهن في أوروبا، وبهذه الطريقة يتفادين الهجوم على القوانين الإسلامية[19].

ولا شك أن انضمام المرأة إلى الجامعة وحصولها على تكوين ديني كامل يعتبر جزءً من التطور الحضاري وواقع العالم الإسلامي (ويفتح مجالا للتساؤل عن إمكانيات المرأة وتهيئتها للقيادة الدينية والتي يسيطر عليا حتى الآن المجتمع الذكوري).

إن المسلمات الملتزمات والمتعهدات يدافعن عن المساواة في مجتمعهن انطلاقا من المصادر الإسلامية، ويختلفن عن الإسلام التقليدي بما في ذلك التيارات الدينية المسيطرة لأنهن يردن الوصول إلى مناصب ذات مسؤولية لخلق خطاب وقوانين مستقلة.

ومن أهم المهام التي تقوم بها المسلمات الجديدات هي عملهن في بناء جسر تفهم وحوار بين السكان المسلمين المهاجرين والمجتمع ذاته. فمنذ 2005، تم تنظيم أربع مؤتمرات عالمية في برشلونة عن مبدأ المساواة بين الجنسين في الإسلام[20] والتي تم خلالها إقامة الأسس النظرية لهذه الحركة الصاعدة وإدانة الممارسات الإقصائية المنصوص عليها في مدونات الأسرة في العديد من الدول الإسلامية.

(19) Boubekeur. A. (2006). .Islam et droit des femmes: l'empowerment des nouvelles élites féminines musulmanes en Occident. in Nouvelles voix. Perspectives. Instraw. http://ddata.over-blog.com/xxxyyy/073/53/26//l--empowerment-des-nouvelles-elites-feminines-musulmanes-en-occident.pdf (Consultado el 25 de julio de 2011).

(20) الصفحة الرئيسية للمؤتمر http://feminismeislamic.org.

المشاركة المستمرة في المجتمع والسياسة

لقد بدأت حركة الشباب المسلم ومشاركتهم بطريقة فعالة في المجتمع الإسباني منذ سنين قليلة، لذلك لا توجد بعدُ دراسات تعكس العمل الذي يقومون به. ويمكننا أن نذكر هنا العديد من الجمعيات التي أسست على أيديهم، منها «جمعية الشباب المسلمين بمدريد» و«جمعية طيبة» وجمعية «الطلاب المغاربة». وتضم معظم هذه الجمعيات طلاب من جامعات مختلفة، لها طابع وطني، أي أنهم يجمعهم انتمائهم لجنسية عربية أو إسلامية ما.

قامت السيدة /فيرتوديس تييث بعمل دراسة ميدانية في 2008 (حول الجمعيات الثلاث السالف ذكرها) وتم تحديد سبعة أمور جديدة في بلور اما المجتمع الإسباني:

1- ظهور ومشاركة أبناء المهاجرين في المجال السياسي والاجتماعي. والذي يعتبرون الجيل الثاني «الشاب» من أبناء آباء قد هاجروا إلى إسبانيا، ويعتبر جيلا استطاع أن يتأقلم بطريقة جديدة ومختلفة من تجربة أبائهم مع المجتمعات التي تؤويهم.

2- إن الأصل العرقي ليس هو الرابط الذي يجمعهم بل هو الإيمان بالإسلام.

3- أغلبية الطلبة في الجمعيات الثلاث من أصل مغربي بخلاف المرحلة السابقة والتي كان أغلبيتها من الشرق الأوسط.

4- كما يمكننا ملاحظة استمرار تأسيس جمعيات مكونة من

طرف المهاجرين القادمين من دول إسلامية، كجمعيات «الباكستانيين» وجمعيات مكونة من مسلمين قادمين من دول أفريقية مختلفة.

5- وقد حصل تغيير واضح في مجال اهتمام هؤلاء الطلاب وعلى وجه التحديد مع جمعية «الطلبة المغاربة»، والتي كانت نشاطاتهم منحصرة على العلاقات الإسبانية المغربية بينما أولوياتها الآن تتركز على العلاقات بين المسلمين وحقوقهم في السياق الأوروبي.

6- بخلاف ما كان يحدث مع الجيل السابق، يحث هذا الجيل على طابعهم «كمجتمع مسلم» وخصوصيتهم داخل المجتمع الإسباني الذي ينتمون إليه.

7- اختيارهم لإنشاء جمعيات «ثقافية اجتماعية» وليست «جمعيات دينية» يعكس أنهم يطالبون بحقوق تبعدهم من الانتماء إلى فئة «الأقليات» في المجتمع الإسباني.

«إن النشاطات التي تنجزها تلك الجمعيات المذكورة تعكس مدى معرفة من ينتمي إليها للساحة الاجتماعية والثقافية الإسبانية ومدى توافقها في هذا المجال.. هذا السياق والشخصيات التي تشكلها تؤثر على اهتمامات هذه الجمعيات، كما أن هذه الاهتمامات تحاول تغيير السياق الذي تنشأ فيه وتقدم في آخر المطاف، معلومات في بعض الأحيان، غير تلك التي ينتظر منها»[21].

(21) Téllez. V.، La juventud musulmana de Madrid responde: lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o revitalizadas después de los atentados del 11-M، in Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos N° 6 (septiembre-diciembre de 2008) pp. 133143- http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/reim6/pdfs/0820%Virtudes%20 Tellez.pdf

ونثبت بكل هذا أنه في الأعوام القادمة سنشاهد تطورا فعليا في «الحركة الشبابية المسلمة» بإسبانيا وسنرى تطورا تدريجيا لها لتكون أكثر تنوعا ولتغطي أماكن جغرافية أسبانية أوسع[22]. من أجل ذلك يعمل المجتمع الإسباني المسلم بصفة عامة على تعزيز مشاركة الشباب في الجمعيات الاجتماعية والثقافية ومشاركتهم كقادة للحصول على مستقبل أفضل.

وتعتبر مشاركة هذه «الجمعيات الشبابية المسلمة» في الحياة السياسية والاجتماعية في غاية الأهمية فعبر نشاطاتها المختلفة يمكن أن يحصل المجتمع الإسباني على اندماج اجتماعي فعال. ولكن بالرغم من أهمية إنشائها، تقف أمام العديد من العوائق وذلك لخصوصية المجتمع المسلم والذي يبعد عن أي نظام حكم هرمي ويفتخر بتعدده الإثني والثقافي واللاهوتي في المجتمعات الأوروبية، مما يصعب الطريق لإيجاد تمثيل مناسب.

الأمة الافتراضية

مع ظهور التكنولوجيات الجديدة نقف أمام عالم يتصف بعدم «التمركز العلمي» وبسهولة تبادل المعرفة وسلاسة النقاش والتعارف، والتعرف بين مختلف الفئات الاجتماعية، وإمكانية العمل في مشاريع مشتركة[23]. ولكن وكما يشير السيد أوليفيير روي فإن لهذه للظاهرة

(تمت المراجعة في 3 آب 2011).

(22) لا بد من الإشارة إلى مبادرة جمعية الشباب المسلمين بمدريد التي طبعت كتاب التعازي والتضامن بعد هجمات 11 سبتمبر/أيلول 2004. تعلق الأمر بموجز لعشرات الرسائل والرسومات باليد على بطاقات خضراء، من طرف أطفال مسلمين، كبرهان على التضامن مع عائلات الضحايا وادانة العنف.

(23) Guerrero. A. Ciberislam en español. Sobre el Islam en internet en lengua española

المعلوماتية جوانبها السلبية المتعددة: «إن هذه الأمة الخيالية لا تحمل أي نموذج ديمقراطي، ولا تزال ترتكز في العديد من الحركات الإسلامية مثل التي تعرف باسم «السلفية». وإن كنا نجد بعض النقاط الهيكلية المشتركة في محتوى تلك المدونات فإن معظم قوائم النقاش ما تزال مذهبية. فالإشاعات والإقصاء والتكوين الغير موثق، تميز هذا النوع من التبادل »[24].

و لابد لنا من مراجعة دراسة السيد روي، ومراجعة نظرياته السلبية ومعرفة ما هي الحالة الراهنة وبالذات لأن دراسته قد أنجزت في عام 2002 ولم يأخذ بعين الاعتبار العمل الذي يقوم به العديد من الشباب المسلمين الذين لهم نشاط إيجابي خاص في مكافحة العنصرية الاجتماعية والذين يعملون من أجل حقوق الإنسان ومطالبة الحكومات بالديمقراطية العادلة من خلال شبكات الإنترنت»[25].

الإسلام الإسباني: المطالبة بالتعديل

يتميز التاريخ الإسباني بتاريخين: 1492 و1992. ففي أوله، 1492 سقطت مدينة غرناطة، آخر مملكة مسلمة، وتم بعد ذلك العمل في طرد المسلمين واليهود من أراضي إسبانيا، وبدأت مرحلة فقدان الذاكرة التاريخية لدى المجتمع الإسباني ومع رغم وجود -الإسلام

in Estudios Internacionales Mediterraneos. septiembre de 2008 http://www.uam.es/otroscentros/TEIM//archivos/documentos/tesinas/GuerreroEnterria.pdf.

(24) Roy. O. (2002) L'islam mondialisé. Paris. Le Seuil.

(25) يمكن مقارنة أطروحة روي (Roy) مع الكتاب الكامل لمحمد النووي وسحر خميس المسمى «إسلام دوت كوم: الخطاب الإسلامي المعاصر في شبكة الانترنت (Islam dot com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace) التي يتم فيها تحليل الخطاب والنقاشات في صفحات ومجموعات نقاش مختلفة.

الأندلسي- لأكثر من ثماني قرون فإنه لم تعترف إسبانيا بأصولها لا بعد مرور خمس قرون على هذا التاريخ، حيث أنه في عام 1992 وعن طريق «اتفاق التعاون مع اللجنة الإسلامية بإسبانيا» تم الحصول على اعتراف رسمي من الحكومة الإسبانية على أهمية وجود الهوية الإسلامية وأهمية كيانها في تكوين الهوية الإسبانية».

إن استخدام الحكومات لإستراتيجية «عدم التمكين» تصعب اندماج «الفئات المحرومة» في المجتمع الذي ينتمون إليه، ومادام الأشخاص المنتمون إليه يعتبرون «أقلية» فإنه لن يتوفر لهم موارد واستراتيجيات وفرص من أجل مستقبل مزدهر.

إن ظاهرة «عدم التمكين» لها أهميتها الخاصة حينما نتحدث عن الجاليات والفئات الاجتماعية ذات الاحتياجات الخاصة والمعرضة للعنصرية والإقصاء الاجتماعي، مثل فئة الشباب الأجانب، القادم إلى إسبانيا من البلدان الأقل تقدما منها.

فلكي تتحمل هذه الفئات مسؤولياتها ولتندمج مع المجتمع الجديد لابد لها أن تعبر حاجز «عدم التمكين» لتتمتع بحقوقها ولتضمن ممارستها، ولابد لهذه الفئة الخاصة بأن تشعر بأنها محترمة في اختلافها وخصائصها وأن المجتمع الذي تعيش فيه تقبل هذا الاختلاف وأنه لا يشترط عليها ترك خصوصياتها كما أنّ عليها أن تعرف أنها قادرة على اتخاذ القرارات التي تخصها وأن تتوفر لديها الاستراتيجيات اللازمة لذلك حتى تكون لديها القدرة والوسائل المفيدة لاختيار مصيرها أو التأثير عليه.

يمكننا أن نؤكد أن الوجود الإسلامي في أوروبا سيساهم في

تغيير الفكر الإسلامي الأوروبي المعاصر ليصل عبر الأجيال الجديدة وبطريقة تدريجية إلى واقع إسلامي أوروبي سيتميز بخصوصياته.. وقد عمل الشباب المسلمون في هذه الساحة على نشأة حقيقة إسلامية جديدة مبنية على اللقاء بين الرسالة الدينية الإسلامية العالمية وحقائق المجتمع الإسباني الذي ينتمون إليه. ويؤكد السيد أوليفيي روي بأن الخطاب الإسلامي المعاصر لم يأخذ إلى الآن بعين الاعتبار تلك الابتكارات الثقافية، ولكنه سيلاحظ مع الوقت أن هناك بداية للتجديد الفكري المذهبي الناشئ عن استقرار الإسلام في أوروبا.

بصفة عامة، نقف أمام منهجين مختلفين: فمن جهة، نجد التيار الذي يدافع عن تأقلم الفقه (الشريعة الإسلامية) على حسب متطلبات المجتمع الإسلامي الأوروبي، ومن جهة أخرى نجد هؤلاء الذين يدافعون عن الرؤية الديناميكية الإسلامية الشاملة، التي تعمل على تطوير المذهب الإسلامي في مجمله وبتمديده لتطوير المجتمعات المسلمة بالعالم كله.

ويمثل التيار الأول «المجلس الأوروبي للبحوث والفتوى» ويقوده فضيلة الشيخ القرضاوي. ويعمل هذا المجلس على تقديم الآراء القانونية الخاصة وفق الشريعة الإسلامية والمتعلقة بالمسائل التي تؤثر على المسلمين في أوروبا (الزواج والإرث والطلاق والمجتمع الاستهلاكي، إلخ ...).

والتيار الثاني نجده ممثلا بفضيلة الشيخ طارق رمضان، والذي يدافع عن «المنهج العالمي» ففي كتابه «مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام» (دار النشر سندباد) يحدد قواعد الهوية المسلمة الأوروبية. يؤكد فيه مؤلفه ضرورة إعداد الأجيال الجديدة لفكر خاص متعلق بالأسس

الدينية والأخلاقية ومدى ترسيخهم في المجتمعات العلمانية. لهذا الغرض لابد لهم من إعادة دراسة المراجع الإسلامية بطريقة تتأقلم مع حالتهم الراهنة دون فقدان الأساسيات الإسلامية، مع إعداد إطار مرجعي يوفر للمواطنين المسلمين الوسائل اللازمة للعيش والمشاركة بطريقة مرضية في المجتمعات التي يعيشون فيها.

يرفض طارق رمضان «المنهج المزدوج» الذي يحتوي – حسب قوله- على مفهوم الأقلية، لأنه يعتقد أنها تحمل بطريقة ضمنية فكرة تواجد المعارضة «بينهم وبيننا». من هنا ينبع نقده لنهج «شريعة الأقلية»، في المقابل، يعتقد المدافعون عن التيار الأول - تيار «الفقه الأوروبي» - بأن نظرية طارق رمضان تأتي إلى وضع «الرؤية الإجبارية» للإسلام.

في أي حال من الأحوال، يعمل التياران في إيجاد أفضل طريق لاندماج المجتمع المسلم في السياق الأوروبي.

وفي الحالة الإسبانية بوجه خاص، لعب المسلمون الإسبان دوراً نشيطا ومهما في نشأة «الإسلام الإسباني»، فقد قامت جمعية «الجماعة الإسلامية» – المنشَأة في عام 1989- ويرأسها السيد/ منصور إسكوديرو- بتوقيع اتفاقية تعاون بينها وبين الدولة، قال رئيسها حينئذ: «بما أن الإسلام هو الطريق الروحي الذي يتبعه خمس سكان العالم، لا يكمن له أن يبقى محصورا بعناصر ثقافية أو سياسية. هذا هو الوقت الذي لابد أن نؤكد فيه على أهمية الروحانية كعنصر إيجابي للتنمية البشرية، مع التركيز على القيم القرآنية العالمية كالكرم والتضامن وحب الخير وحب الجمال في إطار احترام كامل لجميع المعتقدات والثقافات».

وقد وضح هذا البيان تلك المبادئ التي استند عليها المسلمون الإسبان والتي ترى في الإسلام قيما أخلاقية وطريقا يُسلك للبحث عن الروحانيات دون التخلي عن النشاط الاجتماعي والفكري في المجتمع الذي ينتمون إليه.

وختاما، يمكننا القول أنه وعلى الرغم من الصراعات والتوترات المختلفة فإن الشباب المسلمين في إسبانيا يطالبون بحقهم في امتلاك هويات متعددة داخل المجتمع الإسباني.

إلى حد الساعة، تدور الدراسات السياسية والاجتماعية الخاصة بالشباب المسلمين الإسبانيين حول «ظاهرة الهجرة» لكن الأجيال الجديدة سيوجهون النظر إلى تحديات وظروف مختلفة، كما هو الحال في الدول الأوروبية الأخرى.

خلافا للادعاءات المهيمنة والخطابات الحالية التي تؤكد صعوبة اندماج المجتمع المسلم في أوروبا فإنه لابد لنا أن نقول بأن هذا الخطاب غير صحيح وبأنه وخلافا لذلك، تقوم المجتمعات المسلمة في إسبانيا بعمل موفق نحو الاندماج والتعايش البناء. وقد وجد «الجيل الجديد» الطريق المناسب في الفكر الإسلامي الذي يجعله مسلما أوروبيا يحترم قوانين وطنه حتى أصبح مرجعا للاندماج التدريجي للشباب المسلمين في المجتمعات الديمقراطية الأوروبية.

الاستعراب وإسهامه في نشر الثقافة العربية والإسلامية في إسبانيا

باربارا بولويكس غالاردو (*)

Barbara Boloix Gallardo

إذا قدِّر لأي شخص أن يعكف على دراسة التاريخ الإسباني، وبالأخص في العصور الوسطى، فإنه سيكون على يقين من التأثير العميق الذي تركه الماضي الأندلسي على الجوانب المختلفة لثقافتنا، ابتداءً بالمصطلحات والمفردات العربية التي تزخر بها اللغة الإسبانية، والتي تبلغ قرابة الأربعة آلاف مصطلح، إلى الشواهد والآثار العمرانية الرمزية أو الملامح العديدة في فن المأكولات والمشروبات، فضلاً عن تكوين ثقافة علمية وتقنية أصيلة استفادت منها أوروبا ونهلت من معينها بدرجة كبيرة.

(*) قسم التاريخ جامعة واشنطون في سانت لويس (ولاية مونتانا – الولايات المتحدة).

غير أنه وعبر السنين، كانت هنالك ميول واتجاهات مختلفة لإنكار تأثير الأندلس في صياغة كل من التاريخ الإسباني والهوية الإسبانية، حيث تولّد من هذا السلوك مناظرات حادة وجدل عنيف بين المفكرين البارزين. ولعل أفضل مثال على هذه الظاهرة ذلك الصراع أوالجدال والسجال الأكاديمي الذي دار حوله لغط كثير، والذي قاده العالم في فقه اللغة التأريخي: أميريكوكاسترو (1972م) (Américo Castro) والمؤرخ كولوديو سانشيز البورنوز(1984م)[1] (Claudio Sánchez-Albornoz). ولعقود عديدة تلت لا يزال ذلك الجدل قائماً، حيث إننا حتى يوم الناس هذا، نجد مستعربين في مكانة أومنزلة بيدرو مارتنيز مونتافيز (Pedro Martínez Montávez) يضفون أصداء وانعكاسات عميقة على هذه المسألة الجدلية ويضيفونها إليها، ولعل عمله الأخير «أهمية الأندلس ورمزيتها»[2] خير مثال على ذلك. وترديداً لواحدة من تأكيدات مونتافيز الحكيمة، فإنه ما يزال من الضروري، ونحن في القرن الحادي والعشرين، إبراز حقيقة الأندلس كشأن عام أو«موضوع مشترك» بين كل من الشعبين العربي والإسباني، ونتيجة لذلك- وحسبما ينص عليه الباحث هنا - يجب أن يكون الانعكاس على الأندلس، انعكاساً مشتركاً وأن يكون تقييم ذلك الانعكاس من منظور عربي-إسباني مزدوج.

(1)للاطلاع على هذا الجدل، راجع كتاب «سيرة التاريخ الإسباني والواقع الآيبيري»، النظرية والتاريخ، 1/24 (1983) الصفحات 23-43. للكاتب ج. ن . هيلجارث (J. N. Hillgarth).

(2) الميريا : مؤسسة ابن الطفيل للدراسات العربية، 2011 . كذلك راجع مقاله حول محاضرات أميريكو كاسترو حول المستعربين الإسبان»

Lectura de Américo Castro por un arabista español: impresiones y sugerencias., in Revista del Instituto de Estudios Islámicos. Madrid. 22 (1983). pp. 21 -42.

لقد قال عالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبواش[3] (Halbwach Maurice) ذات مرة: «إن ذاكرتنا لا تسعف نفسها في ما يتعلق بالتاريخ المستذكر أوالمستظهر أوالمكتسب عن طريق المعرفة، بل بالتاريخ المعيش». إن الاستعراب الإسباني، ليس كغيره من أوجه الاستعراب التي نمت في بقية أوروبا؛ لقد تفرد أيما تفرد في مسئوليته تجاه سبر غور واستكشاف روعة ماضي الأندلس المعيش، وإثرائه بالنقاش والجدل العلمي، وكذلك نشر تراثه العظيم، وذلك مرده إلى أن الأندلس بأنوارها وأدوارها وأضوائها وظلالها جزء لا يتجزأ ولا يمكن عزله عن تاريخنا، وذلك بالقدر نفسه الذي لا تزال به جزءاً لا يمكن نسيانه أوحذفه من ذاكرة تاريخ العالم الإسلامي.

1. الاستعراب الإسباني أهو استشراق داخلي؟

إن الخصائص الفريدة لعلاقة إسبانيا بالثقافة العربية، والتي تم الكشف عن أبرز نقاطها مؤخراً، أدت إلى ظهور جدل فقهي لغوي جديد: أهو الارتباط أم الانفصال ذلك القائم بين الاستعراب الإسباني والاستشراق؟

بالرجوع إلى التعريف الرسمي للحركتين، يمكن إدراك الجوانب المتشابهة في مجالات الدراسة ذات العلاقة بكل منهما: فبينما يتم تعريف الاستشراق بأنه «معرفة حضارة الشعوب الشرقية وعاداتها»[4]، فإن الاستعراب هو «التخصص في اللغة والثقافة العربية»[5]. وعلى

(3)La mémoire collective. Paris: PUF. 1968. p. 43.

الذاكرة الجمعية، باريس.

(4) أي شرفية من حيث الاتجاه على الرغم من أنها تشير إلي شمال أفريقيا .

(5) حسب قاموس الأكاديمية الملكية للغة الإسبانية.

الرغم من أن النطاق أوالمدى العملي لهذا التعريف الأخير يبدو أكثر محدودية، إلا أن موضوعه أو مادته العلمية ككل هي جزء من المنطقة الجغرافية التي تغطيها الدراسات الاستشراقية، مع خاصية إضافية تتمثل في الأمل في التكامل اللغوي وهو أمر لا ينطوي عليه الاستشراق بالضرورة.

إن التطور التدريجي للدراسات الشرقية، داخل النطاق الأكاديمي، قد وضع نهاية لإدراج المدرسة الخاصة بالاستعراب ضمن الحركة الأكثر عمومية للاستشراق في أوروبا. وحسبما ما أوضحه الكاتب بيرنارد لويس (Bernard Lewis) أنه «مع تقدم كل من الاستشكاف والدراسة، أصبح مصطلح الاستشراق غير كاف بدرجة متزايدة، وأن الدارسين للشرق لم يعودوا يشتغلون ضمن منهج أو فرع دراسي وحيد، بل بدؤوا يتفرعون إلى عدة مناهج ويتوزعون عليها (...)؛ كما أن هنالك نزعة متنامية بين الدارسين وفي أقسام الجامعات ذات الاهتمام بهذه الدراسات إلى استخدام كلمات أو مسميات أكثر تحديداً؛ فقد أصبح الدارسون يسمون أنفسهم بأسماء مثل عالم في فقه اللغة التاريخي، أو مؤرخ ...إلخ التعامل مع الموضوعات الشرقية.

وحسب علاقتهم بتلك الموضوعات، أصبح الدارسون يستخدمون عبارات مثل «عالم في الموضوعات الصينية» و«عالم في الموضوعات الهندية» و«عالم في الموضوعات الإيرانية» و«عالم في الموضوعات العربية» ليعطوا تعريفاً أكثر التصاقاً بالمنطقة والموضوع الذي يدرسونه وأكثر تحديداً لهما»[6].

(6) برنارد لويس «مسألة الاستشراق» في الأسكندر ليون ماكفي مطبعة جامعة نيويورك Bernard Lewis، «The Question of Orientalism، in Alexander Lyon Macfie (ed.). Orientalism. A Reader New York:

إن هذا الاقتباس، مع طوله، يوضح ويشرح بحجج واضحة جلية لماذا نجد في الأقطار الأوروبية التي نشأ وتطور فيها كلا الموضوعين – مثل إنجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا – أن الموضوعات ذات الاهتمام بالاستعراب تتداخل كثيراً مع تلك التي يشملها الاستشراق.

إن إدوارد سعيد (Edward W. Said) هو أول من تطرق إلى الخاصية ذات الأفرع المتعددة لهذا الموضوع؛ ذاهباً إلى أن «أي أحد يقوم بالتدريس أو الكتابة عن أو البحث في الشرق – وهذا ينطبق على أي شخص سواء أكان ذلك الشخص عالماً في علم الإنسانيات (الأنثربولوجيا)، أو الاجتماعيات، أو في التاريخ، أو في فقه اللغة التاريخي (كما هو الحال بالنسبة للمستعرب) – (...) فهو مستشرق، وما يفعله أو تفعله هو استشراق»[7].

بيد أن ثمة وجهات نظر متعارضة قد نشأت عند تقييم الطبيعة الاستشراقية للاستعراب الإسباني، ذلك أنه عندما نجد علماء أو دارسين أمثال ميغيل بارسيلو[8] (Miquel Barcelo) أو برنابا لوييز غارسيا[9] (Bernabé López García) يدافعون بأن «الاستعراب الأسباني، وفوق كل معنى أو تقدير، هو استشراق»، فإن هنالك مفكرين

.New York University Press. 2000. p. 253

(7) في عمله المميز «الاستشراق» نيويورك:

1979 In his celebrated work Orientalism. New York: Vintage Books. 1979. p. 2.

(8)«L'Orientalisme i la peculiaritat de l'arabisme espanyol.» L'Avenç. 28 (1980). pp. 25- 28.

(9) «Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo.» in the monographic volumen titled Africanismo y Orientalismo en España inserted as an annexe of Awrāq. XI (1990). pp. 35- 69.

في المجلدات المونوغرافية المرفقة بأوراق.

آخرين مثل الروائي خوان غويتيسولو[10] (Juan Goytisolo) يميلون إلي دعم الاستقلال الفئوي للاستعراب عن الاستشراق في إسبانيا؛ فهم يتبعون ذات الفكرة التي نادى بها آسين بالاسيوس (Asín Palacios) وإيميليو غارسيا غوميز (Emilio García Gómez) في النصف الأول من القرن العشرين والتي مفادها «أن الاستعراب الإسباني بالنسبة إلينا ليس كما يحدث في الكثير من أمم أوروبا، مجرد حب استطلاع أو فضول أو تطفل أكاديمي، ولا يقوم بربط التوهج الروحي بالمصالح التجارية أو الإمبريالية.

إن الدراسات العربية بالنسبة إلينا هي حاجة ارتباطية وعاطفية كونها مربوطة بالكثير من صفحات تاريخنا، وتنم عن خصائص قيمة لأدبنا، وفكرنا، وفننا، إنها تغوص عميقاً في تلافيف لغتنا وحتى ربما في حياتنا تقريبا»[11].

إن هذه الكلمات، والصادرة من الحقل الأكاديمي، إنما تعكس إرادة واضحة لفصل الاستعراب الإسباني عن الحقيقة الاستعمارية والأغراض الإمبريالية التي كانت وراء الدراسات الاستشراقية في أوروبا، على الرغم من نظام الوصاية الذي فرضته إسبانيا على شمال

(10) .Miradas al Arabismo español..in Triunfo. 91981) 10-). Year 25. pp. 96- 101; published also in the book Crónicas sarracinas. Barcelona: Ruedo Ibérico. 1982. pp. 185- 196.

(11) In .Foreword. to volume I/1 of journal Al-Andalus. (1933). The same opinion was expressed by Emilio García Gómez in his .Introduction. to E. Lévi-Provençal. Historia musulmana. Hasta la caída del Califato de Córdoba (7111031-). vol. IV of the History of Spain directed by R. Menéndez Pidal. Madrid: Espasa Calpe. 1957. p. X.
في المقدمة التمهيدية للمجلد الأول العدد الأول من مجلة الأندلس (1933) نفس الفكرة عبر عنها في المجلد الرابع من تاريخ إسبانيا.

المغرب في الفترة من 1912م إلى 1956[12].

علاوةً على ما تم تحليله سلفاً من وجهات نظر، يجمل بنا إضافة تفسير ثالث يتعلق باعتبار أن الاستعراب الإسباني، سواءً بسواء مع العبرنة الإسبانية (نسبة إلى الدراسات العبرية)، إنما هو إظهار حصري للاستشراق على ترابنا.

تجسدت هذه النزعة وتمثلت في أراء العديد من المستعربين من أمثال الأخوين ميغيل (1850)[13] (brothers Miguel) وإيمليو لافوينت الكانترا (1868)[14] (Emilio Lafuente Alcántara)، وخوزيه

(12) العلاقة بين الاستعمار والاستشراق تم التركيز عليها من قبل برنارد لويس «دراسة الإسلام»، مسألة الإسلام في الوعي الغربي. وللحالة الاستعمارية لأسبانيا يرجى الاطلاع على آراء المستعرب الإسباني بيرناب لوبيز في أطروحته لنيل الدكتوراه والتي نشر تلخيص لها من قبل جامعة غرناطة

The binomial relationship between colonization and Orientalism has been underlined by Bernard Lewis. The Study of Islam. Encounter (London). 37 (1972). and reproduced in Al-Andalus. 36/1 (1971). pp. 1-28. On this topic. see also Thierry Hentsch. L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen. París: Minuit. 1987; and Claude Liauzu. L'Islam de l'Occident: La question de l'Islam dans la conscience occidentale. París: 1989. For the colonial case of Spain. see the opinions of the Spanish arabist Bernabé López García in his Doctoral Dissertation entitled Contribución a la Historia del Arabismo español (1840-1917). Orientalismo e ideología colonial a través de la obra de los españoles. the summary of which was published by the University of Granada in 1974; V. Morales Lezcano. Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX. Madrid: UNED. 1989; by the same author. "El Norte de África. estrella del orientalismo español." in annexe to volumen XI of Awrāq (1990). pp. 17-34; and Aurora Riviére Gómez. Orientalismo y nacionalismo español: Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868). Madrid: Instituto Antonio de Nebrija. 2000.

(13) Author of the Historia de Granada. comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería. Jaén.- Granada y Málaga. desde remotos tiempos hasta nuestros días. Granada: Sanz. 1846. 4 vols (facsimile edition: Granada: University Press. 1992).

مؤلف العمل أعلاه .

(14) Author of Inscripciones árabes de Granada. precedidas de una reseña histórica y de la

أنطونيو كوند (JoséAntonio Conde) (1820)[15] وفرانسيسكو خافيير سيمونت (FranciscoJavier Simonet) (1897)[16] وخاسنتو بوش فيلا[17]، من بين العديدين من المستعربين الآخرين، الذين يرون أهمية وجود ماض إسباني عربي يتم فهمه من الناحية اللبرالية.

إن النظر إلى إسبانيا على أنها «شرق داخلي»، حسب التعبير الذي ابتكره برنابا لوييز غارسيا[18] (Bernabé López García) سوف يعمل بقدر كبير على حصر الدراسات العربية في إسبانيا على موضوع الأندلس، وبالتالي الانتقال بالاستعراب والإبحار به بعيداً عن الأفرقة (نسبة لأفريقيا)[19].

---

genealogía detallada de los reyes Alahmares. Madrid: Imprenta Nacional. 1859.مؤلف العمل أعلاه

(15) Historia de la dominación de los árabes en España. sacada de varios manuscritos y memorias arábigas. Madrid: 18203 .1821- vols.

(16)This figure wrote several books on Spanish Moorish culture. among them Historia de los Mozárabes de España (Madrid: 18971903-); Crestomatía Arábigo-Española (Granada: 1881); Leyendas Históricas Árabes (1858); and Descripción del Reino de Granada sacada de los autores arábigos (Granada: 1872).

لقد ألف هذا الكاتب عدة كتب حول الثقافة المورية الإسبانية من ضمنها الكتب أعلاه .

(17) ،El Orientalismo español. ،Boletín de la Asociación Española de Orientalistas. III (1967). p. 186.- apud Bernabé López García. ،Arabismo y Orientalismo en España.، p. 37. footnote 5.

(18) ،Arabismo y Orientalismo en España….، p. 40.

(19)Africanism consisted of the discipline derived from the Spanish Protectorate in Morocco. which.- according to Bernabe López García's definition (30 años de Arabismo español: el fin de la almogaravía científica (19651997-). Awrāq. 18 (1997). pp. 1314-). was the rachitic dimension of the Hispanic colonialism. consisting in the 20.000 square kilometers of the Rif and Yebala in Northern Morocco. The Africanist school was integrated mostly by military men and developed at the General Franco and Muley el Mehdi Institutes at Tetouan. and the Institute of African Studies in Madrid. See also Víctor Morales Lezcano. "Por qué nuestro orientalismo ha sido africanista. en Africanismo y Orientalismo español en el siglo XIX. Madrid: UNED. 1989; and Rodolfo Gil Grimau. Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África (18501980-). Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores. 1979. vol. I.

ويذهب ريكاردو نافاس رويز[20] (Ricardo Navas Ruiz) إلى أبعد من ذلك فيضيف بعض الفوارق الدقيقة لهذا التيار الأدبي: «في إسبانيا يأخذ استشراق الرومانسيات الأوروبية شكلاً وطنياً حيث إن الشرق ليس بقريب إليهم فقط، لكنه جزء من تأريخهم، لذلك فهو ليس له طعم الشيء الدخيل بل طعم إسبانيا نفسها»، وهي وجهة نظر يؤكدها ويؤمّن عليها كارل جبران[21] (Carl Jubran) الذي يرى أن الماضي العربي لإسبانيا هو الذي قرر إعادة تعريف الهوية الإسبانية.

إن السلوك الذي انتهجه خوزيه أنطونيو كوند، سوف يقود بشكل تدريجي إلى جدل تأريخي و أيديولوجي يقف فيه مستعربون بعينهم إلى جانب العنصر العربي، متأثرين بالدور الفعال الذي لعبته الرومانسية، مما صاغ الثقافة الشرقية بشكل عام، والثقافة العربية بشكل خاص، في نمطها السائد[22]. وحسب رأي برنابا لوييز غارسيا «إن الرومانسية الإسبانية، ليست مثل الرومانسية الأجنبية، توجد شرقنا المحلي في تربتها الخاصة بها، وتجذب أيضاً السياح، والكتاب، والتشكيليين من الأقطار الأخرى»[23]. وحقيقةً، فإن بعض الأوصاف

اشتملت الأفريقانية على التخصص المستخرج من المحمية الإسبانية في المغرب. وهي حسب تعريف لوييز تمثل البعد الراشستي في الاستعمار الإسباني وقد تم تطوير المدرسة الأفريقانية لتصبح معهد مولاي المهدي في تطوان ومعهد الدراسات الأفريقية في مدريد .

(20) El Romanticismo español. Madrid: Cátedra. 1982. p. 52.

(21) In the abstract of his Doctoral Dissertation entitled Spanish Internal-Orientalism. Cultural Hybridity and the Production of Natonal Identity: 18871940-. presented in San Diego at the University of California in 2002. p. 102.

في ملخص أطروحته لنيل الدكتوراه المقدمة في جامعة سان ديغو في كاليفورنيا .

((22 Cf. B. López García. Arabismo y Orientalismo en España…. p. 44. See also M. A. Al-Asri. Al-Islām fī l-istishrāq al-isbānī: min Raymundus Lulus ilà Asin Balatiyus. Riyad: 2003.

أنظر أيضاً م العصري الإسلام في الاستشراق الإسباني.

(23) Ibidem.

لإسبانيا تعكس بصورة واضحة، كما تفعل الجملة الفرنسية التي تُردد كثيراً: «إن أفريقيا تبدأ في جبال البرانس» L'Afrique commence aux Pyrénée، كيف أن إسبانيا كانت التجسيد الأقرب للدخيل الشرقي لعدد مهم من كتاب القرن التاسع عشر الأوروبيين[24]. وكانت المحصلة أنه كان هنالك تمييز بين الاستشراق الإسباني والاستشراق الأوروبي الشمالي في مرحلتيهما المميزتين –الأرض الأندلسية المحلية مقابل الشرق الأجنبي، على التوالي- ودراساتهما.

لقد نقل الكتاب والفنانون هذا «الشرق المحلي» في المواضيع الرئيسية لإبداعاتهم غير مهملين لفترة القرون الثمانية من سيطرة المسلمين على الجزيرة الآيبرية. وصارت الأندلس محور الأدب الرومانسي الإسباني في القرن التاسع عشر الميلادي الذي أوجده بيدرو أنطونيو دي ألاركون (1891م) (Pedro Antonio de Alarcón)، أو خوزيه زوريلا (1893م) (José Zorrilla) أو خوان فاليرا (1905م) (Juan Valera) من بين آخرين كتبوا عن الماضي العربي للبلاد.

كان المذكورون أعلاه عادةً ما يعرّفون الشرق الإسباني بأنه الإقليم الجنوبي الأقصى للبلاد؛ الأندلس، وذلك «عادةً من خلال إعادة إبداع جو العصور الوسطى المغربي للأندلس، وأحياناً عن طريق التركيز على مكونات الحاضر الدخيلة للحياة الأندلسية مثل الثقافة الغجرية»[25]. وفي هذا المعنى، نجد في الكتابات الإسبانية المشتقة

(24) Cf. Gayle R. Nunley. "Esta corta travesía: Alarcón and the (In)Definition of Spanish Orientalism. in Gayle R. Nunley. Scripted Geographies. Travel Writings by Nineteenth-Century Spanish Authors. Lewisburg: Bucknell University Press. 2007. p. 125.

(25) Gayle R. Nunley. Esta corta travesía .... p. 128. The pioneer of this tendency was the American author Washington Irving. who wrote several books inspired in the Moorish past

أو المستوحاة من تجارب السفر والسياحة إلى المغرب أن المباني المغربية والعمارة الحضرية تتم مضاهاتها بصورة متكررة بالحمراء (Alhambra) في غرناطة (Granada)، وبغيرالدا (Giralda) في سيفيل (Seville)، وبتصاميم المدن الأندلسية[26].

بعد قرن لاحق، نجد أن العديد من الفنانين – من روائيين وشعراء وتشكيليين وموسيقيين – ما يزالون منجذبين إلى هذا الماضي المغربي الدخيل من تاريخ إسبانيا مكتشفين في الحمراء بغرناطة أعظم شاهد على الحضارة الأندلسية: وكان ذلك حال الكتاب من أمثال ج. استبان اسحاق ميونوز (1952م) (J. EstebanIsaacMuñoz) وفرانسيسكو فلايسبيسا (1936) (Francisco Villaespesa)، والشعراء من أمثال فيدريكو غارسيا لوركا (1936) (Federico García Lorca)، والتشكيليين ممن هم في قامة ماريانو فورتيوني (1874) (Mariano Fortuny)، وفرانسيسكو براديلا (1921م) (Francisco Pradilla)، وغواكين سورولا (1923م)، وإيسيدورو مارين (1926م)[27]، وأعظم المؤلفين الموسيقيين مثل مانويل دو فالا (1946م)[28] (Manuel de

of Southern Spain. See Celia M. Wallhead. Washington Irving and Spain. The Romantic Movement. the Re/Creation of Islamic Andalusia and the Critical Reception. Palo Alto: Academica Press. 2000.

جايلي نونلي ص 128 رائد هذا التوجه هو المؤلف الأمريكي واشنطن إيرفنج الذي ألف عدة كتب مستوحاة من ماضي المريين في جنوب إسبانيا – أنظر: الحركة الرومانسية وإعادة بعث الأندلس الإسلامية والاستقبال بنظرة منتقدة.

(26) Gayle R. Nunley. Esta corta travesía .... pp. 136. 154155-. and 159.

(27) For pictorial samples of the Spanish Orientalism. see Eduard Dizy Caso. Les Orientalists de l'École espagnole. París: ACR Edition. 1997.

للاطلاع على عينات من صور الاستشراق الإسباني انظر مستشرقو المدرسة الإسبانية من تأليف إدوارد ديزي .

(28) See chapter 3 of Carl Jubran's Doctoral Dissertation. especially pp.119-159; and Cristina Viñez Millet. Granada y Marruecos. Arabismo y Africanismo en la cultura granadina. Granada:

Falla). وبكلمات برنابا لوبيز غارسيا، فإن «الاستعراب الإسباني في بداية القرن التاسع عشر مربوط بهذه الحركة الأدبية والفنية من الاستشراق الداخلي»[29].

إن بعض الأمثلة التوضيحية لهذه الظاهرة نجدها في التعاون الذي توطدت أواصره وتوثقت عراه بين باسكوال دي غيانغوس (Pascual de Gayangos) والمهندسَين المعماريَين الإنجليزيَين جيولس جاوري (Jules Gowry) وأوين جونز (Owen Jones) في نشر عمل المخططات والارتفاعات والأقسام والتفاصيل الخاصة بالحمراء (لندن 1842)، والتي ستعمل لطبعات المتأخرة منه على نشر صورة غرناطة المغربية الرومانسية كجزء من المخيال الشرقي إلي يومنا الحاضر[30]. وقل مثل ذلك في المقدمة التي كتبها خوزيه زوريلا للنسخة الفرنسية لكتاب «تاريخ غرناطة» (Historia de Granada) للكاتب ميغيل لافوينت الكانترا[31]، وغزو الرواية أو القصة الرومانسية من قبل المستعربين اللاحقين مثل ليوبولدو إيغويلاز[32] وفرانسسكو خافيير سيمونت[33].

2- نظرة تأريخية شاملة للاستعراب في إسبانيا (في القرنين العشرين والحادي والعشرين):

El Legado Andalusí. 1995. by the same autor. La Alhambra que fascinó a los Románticos. .Granada: patronato de la Alhambra y Generalife. 2008

انظر الفصل الثالث من أطروحة كارل جبران التي قدمها لنيل درجة الدكتواره وتحديداً الصفحات 119-159.

(29) Cf. B. López García. Arabismo y Orientalismo en España…. pp. 41- 42.

(30) Cf. B. López García. Arabismo y Orientalismo en España…. p. 44.

(31) París: 1952.

(32) With titles like El Talismán del diablo. Novela fantástico oriental (Madrid. 1853).

(33) With novels like Leyendas Históricas árabes (Madrid. 1858). Meriem. Medina Azzahara y Camar (Madrid. 1860). and Almanzor.

إن التقليد العميق الضارب الجذور للدراسات العربية والإسلامية في إسبانيا وشخصيته الغربية؛ والذي قررته الظروف التأريخية التي تم تحليلها سابقاً، إنما هو حقيقة لا سبيل لإنكارها؛ كما أن من غير الممكن فهم الخطوط والمسارات المختلفة لتطور الاستعراب الإسباني الحالي من دون التعرف إلى التأصيل أو التأسيس الرسمي لهذا النظام[34].

بنشأته في خضم الجدل المذهبي في القرون الوسطى، فإن الاستعراب قد تم تطويره وترقيته بنهاية القرن الثامن عشر في عهد الملك الإسباني شارلس الثالث (1788) استجابة لدواع ومقتضيات تخص سياسته الأفريقية والمتوسطية[35]. أما الدارسون والعلماء من أمثال ميغيل كاسيري (1791) (Miguel Casiri)، أو خوزيه أنطونيو بانكيري (1818) (José Antonio Banqueri)، أو خوزيه أنطونيو كوند (1820) فهم مسئولون عن «الإحياء الجبان للدراسات العربية من القرن الثامن عشر وحتى وقتنا الحاضر» حسب تعبير خوان غويتيسولو[36].

لقد شهد القرن التاسع عشر تدشين المدرسة الحقيقية للدراسات العربية؛ وتم اعتبار باسكوال دي غيانغوس (1879)، وخوزيه

(34) A key work on the evolution of the Arabic and Islamic studies in Spain is that by James T. Monroe Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth century to the present). Leiden: E. J. Brill. 1970. See also Gamal Abdelkarim. Reflexión en torno a un siglo de Arabismo español. Al-Andalus-Magreb: Estudios Árabes e Islámicos (AM). 3 (1995). pp. 33-40.

من الأعمال الرئيسة حول تطور الدراسات العربية والإسلامية في إسبانيا ما كتبه جيمس مورنو: الإسلام والعرب في الدراسات الإسبانية (من القرن السادس عشر حتى الوقت الحالي) انظر أيضاً.

(35) Cf. Bernabé López García. 30 años de Arabismo español…. p. 13.

(36) Miradas al Arabismo español…. p. 96.

مورينو نييتو (1882) (Moreno Nieto José)، وفرانسيسكو كوديرا (1917) (Francisco Codera)، وجوليان رابيرا (1934) (Julián Ribera)، وميغيل آسين بالاسيوس (1944م) بمثابة «الآباء المؤسسين للاستعراب»(37).

إن هؤلاء وشخصيات بارزة أخرى، من الذين كرسوا أنفسهم أساساً لدراسة الأندلس؛ قد كونوا الجذور للدراسات العربية اللاحقة، وعملوا على تكامل ما يسمى بالمدارس الحديثة للمستعربين الإسبان»(38).

يأتي خلف الرعيل الأول من المستعربين مجموعة مبدعة من المتخصصين عملت على توحيد الدراسات العربية في إسبانيا، تقودها تعاليم عدد من كبار الأساتذة من أمثال البروفسور أنجيل غونزاليز بالينسيا (1949) (Ángel González Palencia)، وفوق الكل، القامة السامقة - البارز والمتفوق: إيميليو غارسيا غوميز (1995) (Emilio García Gómez): وإلياس تريز (1983)(39) (ElíasTerés)، و داريو كاباليناس (1992) (Darío Cabanelas)، وجاسنتو بوش فيلا (1985) (Jacinto Bosch Vilá)، وفيرناندو دي لا غرانجا (1999م)(40) وميغيل كروز هيرنانديز(41) وخوزيه ام

(37) Cf. Manuela Manzanares de Cirre. Arabistas españoles del siglo XIX. Madrid: IHAC. 197.

(38) Cf. Manuela Manzanares de Cirre. Arabistas españoles del siglo XIX. Madrid: IHAC. 1972.

(39) Francisco Marcos Marín. Elías Terés Sádaba: una vida dedicada a al-Andalus. Revista de Filología Española. 63 (1983). pp. 315- 319.

(40) Teresa Garulo. Don Fernando de la Granja Santamaría (19281999-). In Memoriam. Al-Qantara. 201999) 2/). pp. 261- 274.

(41) On his figure. see Juan Antonio Mora Mérida. Miguel Cruz Hernández.. Jábega. 11 (1975). pp. 81- 87.

فورنياس (2003م) (José M. Fórneas)، وألفارو غالميس دي فوينتيس (2003) (Álvaro Galmés de Fuentes)، جواكين فالف Joaquín) (Vallvé)، ورودولفو جل غريمايو (2008م) (Rodolfo Gil Grimau) وجواكين لومبا (Joaquín Lomba)، و بيدرو مارتنيز مونتافيز (Pedro Martínez Montávez)، وبروليو غستل (1994م) Braulio) (Justel)، ومايكل دي إيبالزا (2008م)، (Míkel de Epalza) وام جيسس روبييرا (2009م) (M. Jesús Rubiera)، وفيدريكو كورينت (Federico Corriente)، ومارسلينو فليفاس (1991م) Marcelino) (Villegas)، وسيرافين فانجول (Serafín Fanjul)، وفارناندو دي أغريدا (Farnando de Ágreda)، وفيدريكو آرابوس Federico) (Arbós)، وبيدرو شالميتا (Pedro Chalmeta)، وإيميليو دي سانتياجو (Emilio de Santiago)، وام جيسس فيغويرا (Mª Jesús Viguera)، وكارمن رويز برافو (Carmen Ruiz Bravo)، وميرسيدس ديل آمو (Mercedes del Amo)، وكاريداد رويز دي ألمودوفار (Caridad Ruíz de Almodóvar)، وميغيل بارسيلو (Miquel Barceló)، وكونسبسيون كاستيلو (Concepción Castillo)، وبرنابا لوبيز غارسيا (Bernabé López García) وسيليا ديل مورال (Celia del Moral)، من بين مفكرين آخرين بارزين .

أقسام الدراسات العربية والإسلامية بالجامعات الإسبانية

إن ظهور جيل جديد كبير من المستعربين بنهاية الستينات، نتيجةً للتحول الكمي في الجامعات الإسبانية وضع نهاية لعزلة الاستعراب في

في هذا الخصوص انظر خوان أنطونيو مورا ميريدا .

إسبانيا، ففي تلك الحقبة، ركزت ثلاث مؤسسات تعليمية لها القدح المعلى والتقليد الأكثر رسوخاً في تطوير الدراسات العربية، وهي جامعة كمبلوتنس بمدريد وجامعة غرناطة، على دراسات العصور الوسطى وفقه اللغة التاريخي، بالإضافة إلى جامعة برشلونة الوسطى التي تخصصت في دراسات العلوم العربية[42].

إن وصول العديد من الطلاب، وغالبيتهم من الجامعات الطرفية التي أخذوا فيها سابقاً دورات في اللغة العربية، قد جعل لزاماً على المستعربين الحاليين فتح مجالات جديدة في الدراسات لمقابلة الطلب الأكاديمي. وقد تم إنشاء مركز جديد في عام 1968م : الجامعة الذاتية في مدريد، وهي أول جامعة تقدم مناهج في العالم العربي المعاصر، كما أنها دلفت كذلك إلى الأدب العربي الحديث ودراسات العلوم الاجتماعية، على التوالي[43] لا مراء في أن هذه المستجدات، مقرونة بدخول جامعات ساراغوسا وسيفيل إلى مجال الدراسات العربية، سوف تعزز الاستعراب في إسبانيا، كما أن الطلب المتنامي سوف يذهب بالدراسات العربية إلى مناطق كانت تفتقر إلى تقاليد الاستعراب مثل جامعات وكليات إليكانت (Alicante)، وملقا (Málaga)، والميرا (Almería)، وجاين (Jaén)، وكادز (Cádiz)، وسيوداد ريال (Ciudad Real)[44].

(42) B. López García. 30 años de Arabismo español.... p. 19.

(43) B. López García. 30 años de Arabismo español.... pp. 1920-. María Olarán Múgica. El 'Fondo Árabe' de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid (Cuadernos de Almenara. 12). Madrid: Cantarabia. 2009.

(44) In December of 2007. the School of Arabic Studies in Granada held a conference on the occasion of the 75th anniversary of Arabic Studies in Spain. gathering a vast representation of the main universities.
في ديسمبر 2007م عقدت مدرسة الدراسات العربية في غرناطة مؤتمراً بمناسبة مرور 75 عاماً على الدراسات

في الوقت الحالي، هنالك عدد كبير من الجامعات التي تقدم تخصصات في الدراسات العربية بأقسامها أو مجالات الدراسات فيها. وإلى أقسام الدراسات العربية والإسلامية في جامعة مدريد، والتي تركز أقسامها على الدراسات العربية في القرون الوسطى والمعاصرة، ويجب أن نضيف مجالات الدراسات العربية والإسلامية الموجودة في الجامعات التالية: جامعة جاين[45]، وجامعة أليكانت)[46]، وجامعة ميورسيا[47] (الموقع الإلكتروني:)، وجامعة ملقا (الموقع الإلكتروني)، وجامعة قرطبة وجامعة كاديز وجامعة سيفيلوجامعة سلامانكا وجامعة أليراوجامعة أوفييدووجامعة لالغوانا.

إن المشروع الأوروبي لإعادة الهيكلة الأكاديمية المعروف « بإجراء بولونا» «Bologna Process» يمثل تهديداً حقيقياً لمستقبل تطور علوم الإنسانيات عامة والدراسات العربية والإسلامية بصفة خاصة. وخلال العام الحالي كان على الاستعراب الإسباني مجابهة ومقاومة العديد من المشكلات الخطيرة، مثل الاقتلاع المحتمل للغة العربية من الخطة الأكاديمية لجامعة أوفييدو، وإغلاق معهد الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأدنى في سراغوسا، وفي الوقت نفسه قاومت ثماني جامعات تمنح درجات في فقه اللغة العربية بضراوة للإبقاء على

العربية في إسبانيا وشارك فيه نخبة من ممثلي الجامعات الرئيسة .

(45) Currently integrated by Professor Ignacio Álvarez Osorio. Luis F. Bernabé Pons. Javier Barreda. Francisco Franco. Eva Lapiedra. Naima Benaicha. José F. Cutillas. Hay el-Erian. Cristina García. Remedios García. Inmaculada Garro. and Mostapha Jarmouni. To this departments belonged the deceased Professors Míkel de Epalza and M. Jesús Rubiera.

(46) Constituted by Professors Alfonso Carmona. Victoria Aguilar. Antonio Giménez Reillo. Pilar Garrido Clemente. and Pablo Beneito. تم تأسيسها من قبل البروفسور ألفونسو كارمونا وآخرين

(47) Constituted by Professors Alfonso Carmona. Victoria Aguilar. Antonio Giménez Reillo. Pilar Garrido Clemente. and Pablo Beneito. تم تأسيسها من قبل البروفسور ألفونسو كارمونا وآخرين.

تخصصاتها سليمة وهذه الجامعات هي: أليكانت، وكمبلوتنس، والذاتية بمدريد، وبرشلونة، وكادز، وغرناطة، وسلامانكا، وسيفيلا. غير أن الفقدان للدرجات والمواد الذي يحدث من فترة لأخرى في الدراسات العربية؛ يهدد حاضر الاستعراب ومستقبله القريب.

المؤسسات الإسبانية لنشر الدراسات الإسلامية

كشأن أي حقل علمي موحد ومشهور، فإن الاستعراب حالياً يتباهى بأغنى وأوسع شبكة من الهيئات والمؤسسات والمراكز الأكاديمية وغير الأكاديمية، العامة والخاصة، التي تتحدث عن تطوير الدراسات العربية والإسلامية في إسبانيا. وتلعب هذه المؤسسات دوراً كبيراً في نشر جميع الجوانب ذات العلاقة بالثقافة العربية والإسلامية، في الوقت الذي تحفظ فيه التقليد الأسباني الأقدم، حياً في الفرعين الدراسيين المذكورين سابقاً، كما أنها تمثل مراكز تكوين مهمة مفتوحة لأولئك الطلاب الراغبين في التعلم والبحث في الجوانب المختلفة للثقافة العربية والاسلامية.

المراكز والهيئات

سيتم أدناه توفير قائمة كاملة بالمؤسسات حسب التسلسل الزمني لتأسيسها، وهذه المؤسسات مسؤولة عن الإبقاء على الدراسات العربية والإسلامية حية في إسبانيا من خلال تنظيم المؤتمرات، والندوات، وورش العمل، والموائد المستديرة، والمعارض، والحفلات الموسيقية، والمنح البحثية، وعرض الأعمال السينمائية والمسرحية العربية.

إن المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد ذا المكانة

المرموقة هو مركز بارز آخر موجود بإسبانيا، وذو علاقة لصيقة بالعالم العربي، وقد تم تأسيسه في عام 1950م من خلال مبادرة من مصر بمسمى معهد فاروق الأول للدراسات الإسلامية، بهدف ترقية التنوع الثقافي والعملي بين البلدين(48).

وبعد الثورة المصرية في عام 1952م تبدل اسمه الأصلي إلى اسمه الحالي بإضافة مرفقين آخرين لمرافقه الحالية هما: معهد دراسات البحر المتوسط ومعهد الدراسات الإسبانية - الأمريكية وذلك في عام 1991.

أما الأنشطة التي قام بها هذا المعهد فهي عديدة ومفيدة بدرجة كبيرة منها: إصدار صحيفة دورية، وأعمال تتعلق بتاريخ الأندلس، وكتب الأدب العربي المترجمة إلى اللغة الإسبانية لدعم الباحثين من مصر وباقي الدول العربية من المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية، وتنظيم المؤتمرات حول الموضوعات التي تهم كلاً من مصر وإسبانيا، وإسداء النصح للسفارة المصرية في إسبانيا حول المسائل الثقافية، ولتحريك التعاون العلمي بين الجامعات المصرية والإسبانية، للحفاظ على مكتبة غنية ذات قائمة عريضة من العناوين والمسميات والفيديو المكرس للدراسات الأندلسية بأوروبا بالإضافة إلى المخطوطات العربية وأخيراً، تقديم دورات سنوية في كل من اللغة العربية واللغة الإسبانية.

(48) On the educational collaboration between Spain and Egypt. see Jorge Fuentelsaz Franganillo. Cooperación cultural y educativa española con Egipto (Origen y evolución). Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM). 1 (2007). pp. 31 -61.
بخصوص التعاون بين إسبانيا ومصر في مجال التعليم يرجى الاطلاع على ما كتبه جورج فونتيلساز فرانجانيلو.

جدير بالذكر في هذه المقالة أيضاً، المعهد الإسباني- العربي للثقافة، على الرغم من أنه بات يعرف باسم آخر، وهو المعهد الذي تم افتتاحه عام 1954م تحت رعاية المجلس الإسباني للعلاقات الثقافية وتم اعتماده من وزارة الخارجية الإسبانية ووزارة التعليم الوطني. والرسالة الرئيسة لهذا المعهد، حسبما تم وصفها في القانون المؤقت الذي شكل الأساس لأنشطته، هي: «ربط العالم الثقافي الإسباني بالعالم الثقافي العربي من خلال ترقية وتشجيع التعاون اللصيق بين الثقافتين كلتيهما»[49] كما وضع القانون المؤقت السابق ذكره الوظائف الرئيسة الثلاث للمعهد:

1- إعادة تثبيت وتجديد الأواصر الإسبانية العربية الثقافية والتاريخية.

2- تقوية وزيادة الدراسات العربية والإسلامية في إسبانيا.

(49) For a complete revisión of the history of this institution. see Miguel Hernando de Larramendi. El Instituto Hispano-Árabe de Cultura y la política exterior española hacia el Mundo Árabe. in María Encarna Nicolás Marín and Carmen González Martínez (coords.). Ayeres en discusión. Temas clave de Historia contemporánea hoy. Murcia: University of Murcia. 2008. p. 3. from where most of the provided data has been extracted; see also the contribution of Irene González González included in the same collective work under the title Los Centros culturales en el mundo árabe: actores de la política exterior española (1954-1967).p. 137; and Juan Luis Flores. XXX Aniversario del Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Documents of the Education and Science Ministry. pp. 4853-; in the same line. see the article by Fernando de Ágreda Burrillo. Recuerdos del Instituto Hispano-Árabe en su aniversario (1954-2004). 2004.

للاطلاع على استعراض شامل لتاريخ هذه المؤسسة يرجى الرجوع إلى المكتوب باللغة الإسبانية أعلاه حيث تم الاستشهاد به بأغلب البيانات الواردة وأيضاً إسهام إيرين جونزاليز في العمل الجماعي نفسه ومستندات وزارة التربية والتعليم والعلوم.

3- توسيع الثقافة الإسبانية في العالم العربي والإسلامي[50].

وكانت بدايته ممكنة بفضل جهود رئيسه الأول المستعرب الكبير المتميز إيميليو جارسيا جوميز (Emilio García Gómez)[51] ونائب الرئيس الدكتور ميجويل كروز هيرنانديز (Dr. Miguel Cruz Hernández) والأمين العام الدبلوماسي فرانسيسكو أوتراي (Francisco Utray) الذي كان مسؤولاً عن العلاقات الثقافية مع العالم العربي.

لقد كان دعماً لا يقدر بثمن ذلك الذي قدمه 'متعاونون' أفذاذ من ذوي المنزلة الرفيعة والمقام المرموق من أمثال الأب فيليكس ماريا باريجا (Father Félix María Pareja)، الذي أصبح مسؤولاً عن المكتبة التي أطلق عليها اسمه بعد سنوات[52] وفيرناندو دو لا جرانجا (Fernando de la Granja) الذي اضطلع بدور تعليمي بارز.

بعد أن أعيد تجديده كصرح تعليمي وتثقيفي مستقل في نهاية

(50) Miguel Hernando de Larramendi. El Instituto Hispano-Árabe de Cultura.... p. 4.

(51) للمزيد من المعلومات عن إسهامه الشخصي في الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي ومهمته الأخيرة بوصفه سفيراً ثقافياً في العديد من الدول العربية «انظر أوراق»

For more information about his personal contribution to the IHAC and his later mission as cultural ambassador in several Arabic countries. see Don Emilio García Gómez. Director del Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Awrāq. 17. (1996). pp. 112- 115; and Miguel Cruz Hernández. El profesor García Gómez y la creación del Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid. 28 (1996). pp. 7- 27; R. Villanueva Echeverría (ed.). La primera embajada del profesor García Gómez (selección de sus Despachos y Cartas al Ministro Castiella). Madrid: Ediciones Mundo Árabe e Islam. 2 vols.. 1997- 1998.

(52) F. Sastre Serrano. La Biblioteca Islámica Félix María Pareja: formación de sus fondos. Miscelánea de la Biblioteca Española. 1991. Centro Cultural Español. Tánger. pp. 191 -205.

السبعينات ولكي يتهيأ ويتكيف مع المتطلبات الجديدة للسياسة الإسبانية الخارجية؛ تم في نهاية المطاف تحويل المعهد الإسباني- العربي للثقافة إلى مسماه الحالي معهد التعاون مع العالم العربي (Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe، ICMA (Institute for the Cooperation with the Arabic World).

إن إعادة الهيكلة التي حدثت في إطار إصلاح وزارة الخارجية الإسبانية عقب إنشاء وزارة التعاون الدولي وأمريكا الهسبانية قد أضافت أبعاداً جديدة وواجهات جديدة للمعهد: التعاون الفني والعلمي مع العالمين العربي والإسلامي، وكذا الترويج للمشاريع المحددة للتعاون مع الكيانات والوحدات بالقطاعين العام والخاص.

لقد بدأ معهد التعاون مع العالم العربي يعتمد مباشرةً على الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي (Agencia Española de Cooperación Internacional، AECI (Spanish Agency for International Cooperation)[53] مما يعني حدوث تحسن معتبر في الموارد المادية والبشرية للمعهد، الأمر الذي أفضى إلى إمكانية إعادة النظر في فكرة تحرير مجلة «أوراق (Awrāq)» وتوسيع وتنويع مواردها البيبليوغرافية وزيادة المنح المخصصة للطلاب الإسبان الذين يرغبون في استكمال دراساتهم في الجامعات ومراكز البحث العربية[54].

(53)On the foundational regulations of the AECI، see Estatuto de la Agencia Española de Cooperación Internacional، Royal Decree 34242000/ (Boletín Oficial del Estado، number 301، issued on February 16th، 2000).

بخصوص القواعد التأسيسية للوكالة الإسبانية للتعاون الدولي انظر: المرسوم الملكي رقم 2000/3424 الصادر في 16 فبراير 2000م

(54) Miguel Hernando de Larramendi، El Instituto Hispano-Árabe de Cultura...، pp. 11- 17.

شهد عام 1932 ظهور إحدى المؤسسات البحثية ذات الدلالة الرمزية الكبرى، وتمثلت في مدرستي الدراسات العربية في مدريد وغرناطة (Schools of Arabic Studies at Madrid and Granada www.eea.csic.es) تحت إدارة كل من أسين بالاسيوس وجارسيا جوميز على التوالي[55]. وعلى الرغم من أن هاتين المدرستين أنشئتا لخدمة الغرض العام المتمثل في «حماية وترويج الدراسات العربية في غرناطة فقد تم تخصيص مهمة محددة لكل منهما، حيث أوكلت إلى مدرسة مدريد مهمة «توجيه وإدارة وتطوير البحث العلمي في تاريخ المسلمين وحضارتهم وحياتهم»، بينما اختصت مدرسة غرناطة بالتدريس المتميز للغة العربية والحضارة العربية واللغة العبرية والعبرية المتأخرة (عبرية الأحبار والحاخامات) فضلاً عن استقطاب الشباب المسلم وتحفيزهم على الدراسة والبحث.

وقد تم إدراج تخصصات من قبيل التاريخ والقانون الإسلامي والمؤسسات الإسلامية وعلم الآثار والآداب والفنون ودراسة اللهجات والموضوعات المغاربية ضمن تلك المهام والمسئوليات، وتم نشر حصيلة هذا النشاط العلمي المتنوع والمتعدد الجوانب في مجلة خاصة أطلق عليها مسمى «الأندلس» والتي سيتم إيرادها في الجزء الخاص بالمطبوعات من هذا المقال، وأيضا في سلسلة دراسات علمية متخصصة في حقول المعرفة المتقدم ذكرها.

لقد أثرت مغادرة إيميليو جارسيا جوميز في عام 1953 والحرب الأهلية الإسبانية التي امتدت من عام 1936 حتى عام 1939 أيما تأثير

(55) Ángel González Palencia، Las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada، África، 9 (1933)، pp. 14- 15.

على مسار تطور المدرستين اللتين ظلتا عاملتين لحسن الحظ؛ ففي عام 1936 وما أن وضعت الحرب أوزارها حتى أنشئ المجلس الأعلى للبحث العلمي الذي كان يعني فيما يعني دمج المؤسستين / المدرستين في هذه المنظمة (المجلس) كما جرى تغيير في توجهاتهما ليتم تكريسهما خصيصاً لبحث العلمي منذ ذلك الحين، وأنشئت لاحقاً مراكز جديدة تحت راية المجلس الأعلى للبحث العلمي مثل: (Instituto de Filología (in Madrid 2007) (http://www.ilc.csic.es (تم تغيير مسماه إلى (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y del Oriente Próximo) في عام 2007م) (http://www.imf.csic.es/) و(Instituto Milá y Fontanals) في برشلونة عام 1968م متخصصاً في علم الآثار وعلم الانسانيات (الأنثروبولوجيا) وعلوم تاريخ القرون الوسطى ((http://www.imf.csic.es/) و(Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo) الذي تم تأسيسه في زاراجوزا في عام 2000م.

أنشئ مركز (Darek-Nyumba) لأغراض متباينة تماماً وهو عبارة عن مؤسسة غير ربحية تحت رعاية الجامعة البابوية / الأسقفية (Pontifical University Comillas) في مدريد، ويعرفه مديره ومؤسسه إيميليو جاليندو (Emilio Galindo) بأنه مركز للإعلام والتحصيل والتعاون وتم تأسيسه على هامش الأيديولوجيات السياسية والدينية للطلاب العرب والأفارقة الذين يقيمون في إسبانيا وبالتالي فإن اسمه (Darek) و(Nyumba) إنما يعني «داركم» أو «منزلكم» في اللغتين العربية والسواحلية على حد سواء.

وكمؤسسة ثقافية فإن أنشطة المركز تنحصر بصفة رئيسة

في تدريس اللغة الإسبانية للطلاب الأفريقيين والآسيويين وغيرهم والذين ينحدر أغلبهم من منطقة الشرق الأوسط بالإضافة إلى تدريس اللغة العربية للطلاب الإسبان. وكما يمثل المركز كذلك شركة فعالة في الحقل الإعلامي، وملتقىً وموقعاً للتلاقي، فإن المركز يروج لإجراء الأبحاث والدراسات حول الحوار الإسلامي المسيحي، وينظم الاجتماعات والمؤتمرات والمحادثات التي يتم إجراؤها بشان المواضيع نفسها (http://www.dareknyumba.com)[56].

هنالك مؤسسة مرموقة أخرى هي مركز الدراسات العربية ودراسة الآثار (Centro de Estudios Árabes y Arqueológicos Ibn ‹Arabī› de Murcia، CEEA (Center for Arabic and Archaeological Studies Ibn ‹Arabī at Murcia)[57] والذي تم تأسيسه عام 1983م لأجل حماية التراث الأثري في موركيا الإسلامية (archaeological patrimony of Islamic Murcia) ويحتفظ المركز بعلاقات للتعاون المكثف مع المؤسسات الأخرى مثل (Casa de Velázquez in Madrid) في مدريد.

---

(56) -Roswitha Gost. Directory of Near and Middle East and North Africa Research Institutions in Western Europe (except Federal Republic of Germany). Hamburg: University of Bielefeld-German Overseas Institute. 1993. p. 134; Emilio Galindo. Darek-Nyumba. Documents of the Education and Science Ministry. pp. 57- 62.
دليل مراكز أبحاث الشرق الأدنى والشرق الأوسط وشمال أفريقيا في أوروبا الغربية (باستثناء ألمانيا): هامبورغ جامعة بيلفيلد المعهد الألماني لما وراء البحار 1993م، إيمليو جاليندو دارك –نيومبا وثائق وزارة التربية والتعليم والعلوم.

(57) On the functions of this center. see Julio Navarro Palazón and Pedro Jiménez Castillo. El Centro de Estudios Árabes y Arqueológicos de Murcia. in Castrum 5. Archéologie des espaces agraires médditerranéens au Moyen Âge. Madrid: Casa de Velázquez-École Française de Rome-Ayuntamiento de Murcia. 1999. pp. 41- 52. بخصوص مهام هذا المركز انظر:

لقد اضطلع المركز بتنفيذ العديد من الحفريات الأثرية في منطقة موركيا الريفية ويتصف ببعض الخصائص والمعالم، منها على سبيل المثال: غرفة لنظافة وصيانة وحفظ المواد التي يتم العثور عليها نتيجة للحفريات، حيث تقع تلك الغرفة في متحف سانتا كلارا (Museum of Santa Clara)؛ بالإضافة إلى غرفة للرسم ومعمل للتصوير ومكتبة متخصصة أو مخصصة لدراسات الآثار الإسلامية التقليدية والآثار المتعلقة بالقرون الوسطى، وهي تحتوي أيضاً على سجلات لحفظ المستندات المتعلقة بجميع العمليات الأثرية التي جرى تنفيذها في المنطقة الريفية والبلدية[58].

ولا مراء في أن إحدى المؤسسات المشهورة عالمياً والتي تعد الأفضل تمثيلاً للمشهد في الدراسات الأندلسية هي المؤسسة العامة للتراث الأندلسي (El Legado Andalusí (The Andalusi Legacy) التي تم إنشاؤها في عام 1995 تحت رعاية العديد من الوزارات على مستوى الأقاليم والدولة مثل إدارة الحكم الذاتي للأندلس ووزارة السياحة والتجارة والرياضة الإقليمية ووزارة الثقافة والتربية والتعليم بالإضافة إلى الوزارات الوطنية للثقافة والخارجية والوكالة الإسبانية للتعاون ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو) والمجلس الأوروبي فضلاً عن بعض الوحدات الأخرى بالقطاعين العام والخاص. وكما هو واضح من اسمها فهي تركز في المقام الأول على نشر الثقافة الأندلسية من خلال نشر آدابها وآثارها الثقافية ودراسة العلاقات التأريخية والاجتماعية بين أسبانيا والعالم العربي ومنطقة البحر الأبيض المتوسط وأمريكا اللاتينية / الإسبانية. وفي هذا السياق

(58)Julio Navarro Palazón and Pedro Jiménez Castillo. El Centro de Estudios Árabes y Arqueológicos de Murcia. pp. 43 and footnote 2.

فإن إسبانيا بوصفها وحدةً تمثل الجسر أو حلقة الوصل بين الغرب والشرق تسعى إلى أن تتبادل إرثها الإسلامي مع تلك الدول التي تشترك معها في نفس الماضي بشكل عام.

إن الفعاليات التي نظمتها جمعية التراث الأندلسي- مثل المعارض ذات المواضيع والمضامين المحددة والمؤتمرات والقدر المعتبر من العمل التحريري والنشاط التأليفي ونحو ذلك- إنما تأتي متناغمة مع نبض السياحة الريفية وإيقاع الفنون التقليدية وتجد لها أصداء في ذلك من خلال إيجاد المسارات والمسالك المتشعبة وتهيئتها على الوجه المطلوب فضلاً عن توفير الحماية والصيانة والإصلاح للموروث الإسلامي الإسباني والحفاظ على زخمه (http://www.legadoandalusi.es/).

أما الجمعية الإسبانية للدراسات العربية (Sociedad Española de Estudios Árabes, SEEA (Spanish Society for Arabic Studies) فهي أكبر مؤسسة موجودة حالياً في إسبانيا على المستوى الوطني. أنشئت هذه الجمعية في عام 1993 متكاملة من قبل العاملين الناشطين والقدامى المتقاعدين من المهتمين بالشأن الاستعرابي بالبلاد. وهي تعد المؤسسة الأكثر تمثيلاً لشتى ألوان الطيف الاستعرابي الإسباني فهي بمنزلة اللوحة التي يتجلى فيها جمال تلك الألوان، لا سيما وأنها تضم أعضاء من جميع شعب الدراسات العربية والإسلامية بجميع الجامعات الإسبانية.

تنطوي الأهداف الرئيسة لتلك الجمعية على التطوير والنشر والترويج للدراسات العربية في إسبانيا ونسج شبكة معلومات متخصصة ومنسقة بين أعضائها لتصبح بمنزلة المنبر أو المحفل الأكثر

فعالية والأبلغ تأثيراً لأجل التواصل بين هؤلاء الأعضاء وبلورة المبادرات للشباب وحُداة الركب المستقبليين من المهتمين بشأن الاستعراب، بما في ذلك تخصيص جائزة سنوية للباحثين العلميين الجدد في حقل الدراسات العربية.

وعلى الرغم من أن عدداً كبيراً من علمائها المنتسبين والمنتظمين من حملة الجنسية الإسبانية فإنه يوجد أيضاً قدر معتبر من الأساتذة والمحاضرين المنحدرين من أصول عربية ممن مضوا قدماً في تخصصاتهم العلمية في إسبانيا، وتسهم هذه الحقيقة إلى حد بعيد في تنوع أساليبها وتعدد تجلياتها على الوجه الذي يفضي إلى ترسيخ علاقة فعالة للتعاون العلمي بين الثقافتين[59].

في ذات العام 1993، أنشئ مركز دراسات موديجار (Centro de Estudios Mudéjares, CEM (Center for Mudejar Studies)) للترويج لبث التوعية ونشر المعرفة حول عالمي موديجار (المدجنين/ المسلمين الذين ظلوا باقين في إسبانيا بعد سقوط الأندلس) وموريسكو (morisco) (المغربيين فاتحي الأندلس المسلمين في القرن الثامن الميلادي)، يلتحق المركز بمعهد (Instituto de Estudios Turolenses) ويقع في تيرويل (Teruel) ويعد الموقع النموذجي الأفضل تمثيلاً لمختلف عناصره في الجالية التي يمثلها في مقاطعة أراجون (Aragón) التي تتمتع بالحكم الذاتي.

درج المركز على عقد الندوة العالمية للموديجاريين كل ثلاث سنوات كما دأب على نشر المقالات وتقديم المنح لإجراء

(59) www.estudiosarabes.org.

الأبحاث وتنظيم الدورات المتميزة فضلاً عن أنه يحتوي على مركز توثيق موديجاري (Mudejarist Documentation Center) (http://centrodeestudiosmudejares.deteruel.es/).

أما مركز الدراسات الموريسكية في الأندلس (Centro de Estudios Moriscos de Andalucía, CEMA (Center for Morisco Studies in Andalusia))، فهو يفضي إلى نتائج ومردودات مماثلة لما يسفر عنه المركز المنوه عنه آنفاً، ويتمثل الهدف الرئيس لمركز الدراسات الموريسكية في دراسة الثقافة الموريسكية في الأندلس بين القرنين السادس عشر والسابع عشر مع نشر تلك الثقافة والترويج لها.

يرتبط هذا المركز بمراكز المغرب المماثلة ، بيد أنه إذا كانت هنالك مؤسسة ضليعة ومتمرسة في دراسة الثقافة العربية والإسلامية بأدق معاني الكلمة وبكل ما في الكلمة من معنى فإن تلك المؤسسة ما هي إلا مدرسة الألسن في طليطلة (Escuela de Traductores de Toledo (School of Translators in Toledo)) وهي عبارة عن مركز بحث وتعلم يتبع حالياً لجامعة كاستيلا لا منتشا (University of Castilla-La Mancha). رأت هذه المدرسة النور في عام 1994م كامتداد للمؤسسة التاريخية التي تحمل ذات المسمى والتي ازدهرت واشتهرت في طليطلة تحت رعاية الملك الكاستليني الفونس العاشر (Castilian king Alphonse X) الذي يكنى بلقب «الحكيم» (The Wise)» في القرن الثالث عشر[60] وبصفتها الوريث الشرعي لهذا

(60) . On this elderly and prestigious medieval institution, see José Gil, La Escuela de Traductores de Toledo y los colaboradores judíos, Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones Toledanas, 1985; Danielle Jacquart, “L’école des traducteurs,” in Tolède XII-XIII, Musulmans, Chrétiens et Juifs: le savoir et la tolérance, Paris: Éditions Autrement, Série

النشاط التقليدي الراسخ في مجال الترجمة منذ بداياتها الباكرة فلا غرو إذاً أن ينصبّ تركيزها بصفة أساسية على التدريب المهني المتخصص لمترجمي اللغتين العربية والعبرية سواء بسواء، مقدمة في سبيل ذلك دورة سنوية هي «الدورة التخصصية في الترجمة العربية – الإسبانية» بالإضافة إلى عقد حلقات دراسية بصفة منتظمة في مجال الترجمة من العبرية إلى الإسبانية ودورات في التعريف باللغتين العربية والعبرية على حد سواء.

أما فيما يتعلق بشقها البحثي فقد دأبت على تنظيم برامج شائقة ومثيرة للاهتمام في مجال الترجمة فضلاً عن نشر أعمال وترجمات متنوعة؛ وفي هذا السياق فإن المجموعة التي تحمل مسمى «ذكريات البحر الأبيض المتوسط» (Memorias del Mediterraneo (Memories of the Mediterranean)) الصادرة عن دار النشر (Ediciones del Oriente y del Mediterráneo) من إخراج جونزالو فيرنانديز باريلا (Gonzalo Fernández Parrilla)عضو مدرسة الألسن والترجمة وقد تم تحريرها من قبل هذه المؤسسة بالتعاون مع المؤسسة الأوروبية للثقافة.

وللمدرسة أيضا مكتبة ومركز توثيق متخصص يضمان مواد مثيرة للاهتمام عن تاريخ مدارس الترجمة في القرون الوسطى.

Mémoires. 1991. núm. 5. pp. 177191-; Charles Burnett. “The Translating Activity in Medieval Spain. in Salma Khadra Jayyusi (ed.). The Legacy of Muslim Spain. Leiden: E. J. Brill. 1994. vol. 2. pp. 10371058-; and Marietta Gargatagli. La historia de la escuela de traductores de Toledo. Quaderns. Revista de Traducció. 4 (1999). pp. 9- 13.

.للمزيد حول هذه المؤسسة العريقة المرموقة الخاصة بحقبة العصور الوسطى انظر: نشاط الترجمة في إسبانيا في القرون الوسطى / مدرسة الترجمة والألسن والمسلمون والمسيحيون: العلم والتسامح وتراث إسبانيا الإسلامية .

لما كان (Escuela de Traductores) يهدف أيضاً إلى أن يصبح صرحاً مرجعياً للتلاقي وتلاقح الأفكار والحوار بين إسبانيا والدول العربية، لذا كان لابد له من استضافة الندوات الوطنية والدولية حول مسائل الترجمة وقضاياها وحول العلاقات الثقافية بين أوروبا والبحر الأبيض المتوسط .

أما المؤسسة الأوروبية العربية للدراسات العليا (Fundación Euro-Árabe de Altos Estudios (Euro-Arabic Foundation for High Studies) فقد أنشئت في عام 1995م نتيجة اتفاقية أجازها البرلمان الأوروبي في عام 1984م لإنشاء جامعة أوروبية – عربية.

تدار المؤسسة من قبل مجلس مختلط تم تكوينه من قبل وزارة التربية والتعليم بإسبانيا ومنطقة الحكم الذاتي الأندلسية (autonomous community of Andalusia)وجامعة غرناطة.

تقع هذه المؤسسة في قلب مدينة غرناطة الرمزية، وتمثل مؤسسة فريدة ومتميزة على المستوى العالمي عطفاً على خصوصية رسالتها المتمثلة في الترويج للأنشطة الأكاديمية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ولكونها «ساحة للحوار ومساحة للتعاون بين أوروبا والعالم العربي».

وبوصفه مركزاً للتدريب تقدم هذه المؤسسة دورات في الدراسات العليا في الحلقات الدراسية والعروض التقديمية عن المواضيع المشار إليها أعلاه، بالإضافة إلى مجموعة متنوعة من درجات الماجستير وذلك في مجالات التعاون والتنمية والتعاون الدولي وأنظمة الهجرة وما في حكمها حيث تستهدف المؤسسة الطلاب الأوروبيين والعرب على

حد سواء.

ولتطوير المشاريع المذكورة آنفاً ، تشارك المؤسسة الأوروبية العربية (Euro-Arabic Foundation) في مختلف الاتفاقيات الجماعية المبرمة مع الاتحادات والمؤسسات الأخرى مثل اتحاد القنطرة المغربي (Moroccan Alcántara Association) والمركز المغربي التخصصي للدراسات الاستراتيجية والدولية (Centre Marocain Interdisciplinaire des Etudes Stratégiques et Internationales (CMIESI) – مركز متعدد التخصصات – (http://www.fundea.org/).

أما اتحاد الثقافات المتوسطية الثلاث (Fundación Tres Culturas del Mediterráneo (Foundation Three Cultures of the Mediterranean)، فهو مثال حي آخر تتجسد فيه روح الفهم المتبادل والتعاون المشترك بين إسبانيا والعالم العربي. وقد ظهر مشروع إنشاء الاتحاد في عام 1998م منبثقاً عن فكرة مشتركة بين المملكة المغربية ومنطقة الحكم الذاتي الأندلسية حيث قرر الطرفان إنشاء محفل يقوم على أساس مبادئ السلام والحوار والتسامح لأجل التشجيع على التلاقي وتلاقح الأفكار بين مختلف الحضارات بمنطقة البحر الأبيض المتوسط.

وفي مرحلة لاحقة، ارتبطت عدة مؤسسات بهذه المبادرة الأصلية وتمسكت بها حيث تمثلت تلك المؤسسات على سبيل المثال مركز بيريز للسلام (Peres for the Peace Center) والسلطة الوطنية الفلسطينية (National Palestinian Authority) بالإضافة إلى كيانات إسرائيلية أخرى ملتزمة بالترويج لهذه القيم، وبعد عام أينعت هذه البذرة فأثمرت

وآتت أكلها؛ فكان أن ظهر اتحاد الحضارات الثلاث (Three Cultures Foundation) إلى حيز الوجود في سيفيل (Seville).

ومن بين الركائز الأساسية لهذا الصرح، والمحاور التي قام عليها هنالك محور تشجيع التعاون المتنامي بين إسبانيا والمغرب وتحليل الأوضاع السياسية في الشرق الأوسط وإجراءاتها في الاتحاد الأوروبي؛ ولعل هذا الوضع المتميز بين أوروبا والبحر الأبيض المتوسط هو الذي جعل من هذا الاتحاد «أداة لتنفيذ السياسات وإنجاز المشاريع في جو من روح التعاون المتوسطي».

لقد ظل الاتحاد منذ إنشائه محتفظاً ببرنامج فعال من الأنشطة والفعاليات المتنوعة المتصلة بالثقافة العربية مثل الحفلات الغنائية والعروض ومعارض الكتب والدورات و«السمنارات» وورش العمل والمؤتمرات والتجمعات وما في حكمها. وفي أثناء عرضه الأسبوعي "السينما في يوم الثلاثاء «Cinema Tuesdays» درج الاتحاد على عرض الأفلام السينمائية العربية بلغتها الأصلية كما أن هذا الاتحاد يمتلك كذلك مكتبة ومركزاً توثيقياً بعدد من العناوين المرتبطة بالمضامين الرئيسة لموضوعاته .

وأما المركز الثقافي الإسلامي في فيلينسيا (Islámico de Valencia. CCIV (Islamic Cultural Center at Valencia)، فقد تم تأسيسه في عام 2000م وهو عبارة عن مؤسسة ثقافية غير معنية بالسياسة لتقوية العلاقات بين المسلمين والمجتمع الإسباني وذلك لأجل تكوين مجتمع تعددي يقوم على الاحترام المتبادل والمعرفة المشتركة. وتتضمن أنشطة المركز تنظيم الدورات لتعليم اللغة العربية وورش العمل والمعارض والاحتفالات وعقد المؤتمرات حول الموضوعات

السياسية والاجتماعية الراهنة المتعلقة بالعالم العربي[61].

ودرجاً على النهج ذاته، يجيء الاتحاد الثقافي الإسلامي (Cultura Islámica Foundation) الذي أنشئ لأجل الترويج للحوار الأوروبي الإسلامي والتشجيع على الاحترام المتبادل بين الحضارات. وهو أيضاً يقوم بتنظيم المنتديات العالمية والدورات والمعارض والفعاليات العلمية الأخرى بهدف الوقوف على الحياة اليومية في العالم الإسلامي (http://www.funci.org/).

وللغرض ذاته أنشىء الاتحاد الثقافي (Asociación Cultural Sabil) في جامعة زاراجوزا (Zaragoza) حيث يتمثل هدفه الرئيس في تقوية العلاقات بين أراجون (Aragón) والعالم العربي(http://www.unizar.es/sabil/)..

أما مؤسسة ابن الطفيل للدراسات العربية (the Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes (Ibn Tufayl Foundation for Arabic Studies)، فهي ترتبط ارتباطاً وثيقا بتاريخ الأندلس وثقافته.

تتخذ المؤسسة من ألميريا (Almería) مقراً لها وقد استلهمت فكرتها من القامة الفكرية السامقة أبن الطفيل الفيلسوف الأندلسي (توفي عام 1185م). أنشئ هذا المركز على يد عدد من أساتذة الدراسات العربية من مختلف الجامعات الإسبانية في عام 2003م وذلك بهدف نشر الوعي بالإرث المعرفي الأندلسي. ويعتبر المركز مقراً فريداً ومتميزاً وملتقى بين الحضارات العربية والإسلامية والغربية.

(61) (http://www.webcciv.org/CCIV/cciv.html).

وعلى الرغم من أن هذه المؤسسة درجت على تنظيم بعض الفعاليات بصورة دورية فإن تركيزها الرئيس كان منصبّاً على نشاط الطباعة والنشر لا سيما وأن شعار المؤسسة عبارة عن بيت شعر صاغه الشاعر القرطبي ابن برد الأصغر Cordovan poet Ibn Burd al-Agar يقول فيه «ما أعجب شأن القلم يشرب ظلمة ويلفظ نوراً». ومنذ إنشائها ظلت المؤسسة تركز على مشروع جماعي ضخم يطلق عليه مسمى «مكتبة الأندلس (Biblioteca de al-Andalus (The Library of al-Andalus وهو يحتوي على تشكيلة من سبعة مجلدات من الترجمات والسير لجميع الكتاب والمؤلفين الأندلسيين من القرن الثامن حتى القرن الخامس عشر وقد بذلت جهود مضنية في استخراجها من المصادر العربية الأصلية وتنقيحها من قبل إسبان وأجانب مهتمين بالشأن الاستعرابي.

ويأتي هذا العمل القيّم متساوقاً مع مشروع أكبر منه تحت مسمى موسوعة الثقافة الأندلسية (Encyclopaedia of Andalusi Culture (ECA وهي تضم مكتبة الأندلس المشار إليها عاليه، ومعجماً جغرافياً عن الأراضي الأندلسية ومدونة للتسلسل الزمني للوقائع التاريخية للتاريخ الأندلسي بأكمله (711-1492م)، وتضطلع المؤسسة أيضاً بأعباء نشر الأعمال الأخرى عن التاريخ والثقافة العربية والأندلسية[62].

ثمة معقل مهم آخر من معاقل نشر الثقافة العربية والإسلامية يحمل مسمى (الدار العربية (Casa Árabe (Arabic House ويتبع له المعهد العالمي لدراسات العالمين العربي والإسلامي (International

(62) http://www.ibntufayl.org.

(Institute of Arab and Muslim World Studies)[63]. يحتوي هذا المعقل على اتحاد أنشئ في اليوم السادس من شهر يوليو عام 2006م من قبل وزارة الخارجية الإسبانية والوكالة الإسبانية للتنمية الدولية بالتعاون مع مناطق الحكم الذاتي في كل من مدريد والأندلس ومجلسي مدينتي مدريد وقرطبة. وهو يعرف نفسه بنفسه بأنه «أداة فعالة تسهم من خلال المؤسسات السياسية والوسائل الاقتصادية والثقافية والفكرية في تقوية وتعزيز العلاقات متعددة الأوجه مع الدول العربية والإسلامية»، وهو يهدف أيضاً إلى أن يصبح «نقطة مرجعية لدراسة ومعرفة واقع وتاريخ تلك الدول ومن ثم فهو يسعى إلى القيام بدور ثنائي الاتجاه (دور ذي اتجاهين): نشر المعرفة عن الحقائق والوقائع العربية والإسلامية في السياق الأوروبي والغربي والعكس صحيح»، في حين يعد «دار العرب» (Casa Árabe) أحد المراكز التي أنشئت مؤخراً، وهو يمثل مركز إشعاع فعالاً جداً من خلال تنظيم المعارض ودورات السينما والمحاضرات وما في حكم ذلك ونشر الأعمال وتقديم دورات اللغة العربية في مركز اللغة العربية التابع لدار العرب. يشتمل دار العرب أيضا على مركز توثيقي ومكتبة إعلامية كما أن مركزيه الرئيسين يقعان في مدينتي مدريد وقرطبة على التوالي[64].

ومن بين المؤسسات الأصغر حجماً هنالك منظمة أصدقاء اتحاد طليطلة الإسلامي (Asociación Amigos del Toledo Islámico، Friends of Islamic Toledo Association) AATI والتي أنشئت في عام 1996م لأغراض غير ربحية، وكما هو واضح من اسمها فقد تم تكوينها من قبل عدد من ساكني تلك المدينة الرمزية الأندلسية؛ وهم من المهتمين باستعادة وحماية الإرث المعماري لمدينة طليطلة في القرون الوسطى بالإضافة إلى الترويج لجميع النواحي الثقافية والتاريخية لهذه المدينة الإسلامية العريقة.

يقوم الاتحاد بتحرير مجلة صغيرة تحت مسمى «طليطلة» (Tulaytula) إحياءً لذكرى اسم المدينة في عهد الدولة الأندلسية (711-1085م) وتشتمل تلك المجلة على إسهامات تتعلق بالموضوعات التي ورد ذكرها آنفاً. ويقوم الاتحاد أيضاً بتنظيم زيارات ثقافية للمباني الإسلامية التي لا تزال قائمة في طليطلة والحفريات الأثرية التي توجد ليس في المدينة فحسب وإنما أيضاً في الضواحي والمواقع المحيطة بها[65].

أما مؤسسة ابن الخطيب للدراسات الثقافية والتعاون (Fundación Ibn al-Jatīb de Estudios y Cooperación Cultural، Ibn al-Jatib Foundation for Cultural Studies and Cooperation)، فهي مؤسسة محلية أخرى تم تكريسها وتسخيرها للدراسات الأندلسية. تم افتتاح هذه المؤسسة في عام 2002م واتخذت اسمها من الوزير المشهور وأمين سر مملكة غرناطة لسان الدين ابن الخطيب (Lisān al-Dīn Ibn al-Jatīb) الذي ولد في غرناطة (Loja) (Granada) التي يوجد بها المقر الرئيس لهذه المؤسسة وتوفي العام 1374.

(63) في هذا المعهد المماثل في فكرته وأدواره للدار الأمريكية (Casa América) والدار الآسيوية (Casa Asia) ودار أفريقيا (Casa África) ودار إسرائيل (Casa Sefarad-Israel)، انظر «دار العرب» (Casa Árabe) في المؤتمر الخامس للسفراء (Diplomacia pública y política Exterior. Instrumentos de la Nueva Diplomacia pública española) (مدريد 8-11 سبتمبر 2008م) مدريد: الإدارة العامة للإعلام الخارجي (Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación. 84-109) حيث يتم استنساخ بعض الصور للفعاليات الأكثر تعبيراً عن واقع الحال.

(64) http://www.casaarabe-ieam.es/.

(65) (http://aati.castillalamancha.es/).

إن هذه المؤسسة العامة التي تتلقى التمويل من قاعة مدينة لوجا (City Hall of Loja) والمجلس الإقليمي لمدينة غرناطة (Provincial Council of Granada) تهتم بصفة خاصة بالشؤون ذات الطبيعة المحلية وجميع المسائل ذات العلاقة بمنطقتي لوجا وغرناطة الإسلاميتين. وعبر مسيرتها ومسارها دأبت تلك المؤسسة على تنظيم العديد من المناسبات التي تشتمل على سبيل المثال؛ على مؤتمرين عالميين عن ابن الخطيب والذي يتم الاحتفال والاحتفاء به في مدينتي غرناطة الأندلسية وفاس المغربية على حد سواء، بالإضافة إلى بعض المؤتمرات والحلقات الدراسية والمعارض العامة للكتب ونحو ذلك من الفعاليات. وفي كل عام تقدم مؤسسة ابن الخطيب منحتين لإجراء الأبحاث والدراسات عن المواضيع المحلية والإقليمية. وبدافع من روح التعاون التي تتحلى بها، أقدمت هذه المؤسسة على إبرام اتفاقيات تعاون مع الكيانات والوحدات الأخرى ذات الاهتمام المشترك مثل مدرسة الدراسات العربية (School of Arabic Studies) في غرناطة ومعهد سيرفانتس (Cervantes Institute) في مدينة فاس بالمغرب وهي مدينة لها ارتباطات ودلالات خاصة لجهة أنها المكان الذي توفي فيه ابن للخطيب[66].

هنالك مراكز ومؤسسات ثقافية أخرى تبدي حساسية خاصة تجاه الموضوعات الأندلسية المحلية على الرغم من أن تلك المراكز والمؤسسات لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالدراسات العربية والإسلامية.

وفي هذا السياق فإن من المراكز والمؤسسات التي يجدر ذكرها يمكننا إيراد ما يلي: مركز الدراسات التاريخية لغرناطة ومملكتها

(66) (http://www.ibnal-jatib.org/inicio.htm).

(Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino، CEHGR) ((Center for Historic Studies of Granada and its Kingdom (http://www.granada.cehgr.es/)[67] والذي تأسس في عام 1910 ومعهد دراسات جاين (Instituto de Estudios Gienenses (Institute of Jaen Studies، http://www.dipujaen.es/conoce-diputacion/areas-organismos-empresas/ieg/)، ومعهد دراسات ألميريا (Instituto de Estudios Almerienses (Institute of Almería Studies، http://www.iealmerienses.es/) ومعهد دراسات سيوتا (Instituto de Estudios Ceutíes (Institute of Ceuta Studies، http://www.ieceuties.org/). تركز جميع هذه المراكز العامة أنشطتها على المسائل والموضوعات المحلية والإقليمية التي تتضمن فيما تتضمن نشر الأعمال التي تختص بالماضي الأندلسي.

في ختام هذا القسم سوف أورد مبادرة شائقة وممتعة جداً تستند إلى تعدد الثقافات: إنها «المكتبة الأندلسية الحيّة (Biblioteca Viva de Al-Andalus (Living Library of al-Andalus). تقع هذه المكتبة في العاصمة الأموية القديمة، قرطبة، وتهدف إلى تشجيع التبادل المعرفي بين الثقافات الدينية الرئيسية الثلاث: الإسلامية والنصرانية واليهودية – وذلك من خلال القراءة واستلهام العبرة من النموذج الأندلسي للتعايش المثالي (convivencia (http://www.bibliotecavivadeal-andalus.org/).

(67) للمزيد من المعلومات عن هذا المركز يرجى الاطلاع على
E. Seco de Lucena. Arabismo granadino. El Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino y su Revista (19111925-)." MEAH. 7 (1958). pp. 99- 135

المجلات العلمية

في الختام أجد من المفيد إدراج نبذة مختصرة عن أفضل المطبوعات والمجلات العلمية المخصصة للدراسات العربية والإسلامية والمتخصصة فيها بإسبانيا، والتي يتم تحريرها من قبل بعض المؤسسات سالفة الذكر.

يأتي على رأس هذه القائمة المجلة المتميزة «الأندلس» (Al-Andalus) (1933-1978م) والتي كما ورد آنفاً يتم تحريرها من قبل مدرستي الدراسات العربية في كل من مدريد وغرناطة. وهذه المجلة التي يديرها كل من ميجويل آسين بالاشيو (Miguel Asín Palacios) وإيميليو جارسيا جوميز (Emilio García Gómez) كانت تعتبر بمثابة «ورشة عمل حقيقية أو مختبر حقيقي وفي الوقت نفسه تعد بمنزلة مركز للدراسات والتدريب للباحثين»، وذلك تحت شعار «تعلم كيفية التحقيق من خلال مشاهدة الخبراء الضليعين وهم يعملون، وأيضاً من خلال العمل معهم بتعاون وثيق وتعايش لصيق»[68]. وفي السنة ذاتها التي شهدت توقف مجلة الأندلس عن الصدور وهي سنة 1978م ظهرت مجلة جديدة تحت مسمى (Al-Qanara) وطرحت نفسها امتداداً لتلك المجلة الرائدة، ومواصلة لمسيرتها القاصدة من خلال اختطاط النهج ذاته وانتهاج الخط التحريري ذاته والتركيز على الإسلام التقليدي في الأندلس حتى القرن السابع عشر.

أما المجلة التي كان يصدرها المعهد المصري للدراسات

(68) كما ورد في المقدمة التمهيدية للمجلد الأول من المجلة (apud B. López García. Arabismo y Orientalismo en España....). صفحة 47.

الإسلامية (Egyptian Institute of Islamic Studies in Madrid) في مدريد تحت مسمى (RIEIM) فهي تصغر المجلة المذكورة أعلاه بعدة عقود من الزمن وهي متخصصة في الشؤون العربية والإسبانية على حد سواء كدأب المعهد نفسه الذي ينهض بأعباء إصدارها. وعلى الرغم من أنها كانت تصدر بصورة دورية منذ عام 1953م فإن آخر عدد منها صدر في عام 2008م.

حقيق بالذكر أيضاً (Cuadernos de Historia del Islam) التي أسسها البروفسور جاكينتو بوش فيلا (Jacinto Bosch Vilá) في عام 1967م وأصدرتها شعبة التاريخ الإسلامي القديمة بجامعة غرناطة ممثلة في المرحلة السابقة لتكوين شعبة غرناطة للدراسات الساميّة. وكان البروفسور بوش فيلا يتولى أيضاً بالتعاون مع البروفسور ويلهيلم هوينرباخ (Wilhelm Hoenerbach) إدارة مجلة (Andalucía AI Islámica. Textos y estudios) التي توارت عن الأنظار واختفت من الوجود والتي كانت أيضاً تصدر عن الشعبة آنفة الذكر منذ عام 1983.

هنالك مجلة متكاملة أخرى هي مجلة (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEAH)) التي تصدرها شعبة الدراسات الساميّة بجامعة غرناطة. لقد أسست هذه المجلة في عام 1952م وتم تقسيمها إلى جزءين منفصلين عن بعضهما بعضاً وهما (الجزء العربي الإسلامي والجزء العبري) وهي تعد مصدراً مرجعياً عالمياً معتبراً للاستعراب والعبرانية على حد سواء.

وفي عام 1971م أصدرت مجلة جديدة اختفت سريعاً هي مجلة «المنارة (Almenara)» وهي ذات مسمى فرعي هو «مجلة العالمين

العربي والإسلامي المعاصرين (Journal on the Arabic and Islamic Modern World)». وقد ألحقت في بادئ الأمر بالاتحاد الإسلامي المسيحي (Islamic-Christian Association (AIC) ثم أصبحت مستقلة تحت إدارة البروفسور بيدرو مارتنيز مونتافيز (Professor Pedro Martínez Montávez). وتركز هذه المجلة على الأدب العربي الحديث والثقافة والتاريخ المعاصرين وذلك حتى لحظة اختفائها[69]

تمثلت إضافة نوعية للعمل التحريري في مجلة (Awrāq) تحت رعاية المعهد الإسباني العربي للثقافة (Hispanic Arabic Institute for Culture (IHAC). وعلى الرغم من أنها كانت تهتم في بادئ الأمر بالشأن الأندلسي في القرون الوسطى فإن أعظم منجزاتها تمثل في انفتاحها مؤخراً على المسائل المتعلقة بالعالم العربي المعاصر وشخصيتها ذات اللغة المزدوجة / ذات اللغتين لا سيما وأنها تمثل أصداء للمقالات المكتوبة باللغتين الإسبانية والعربية على حد سواء كما أنها تمثل «صوتاً إسبانياً له أصداؤه في الأسواق الإسلامية جميعها» وفقاً لخوان فيرنت (Juan Vernet).[70] تصدر المجلة في الوقت الراهن من قبل الوكالة الأسبانية للتعاون الدولي (Spanish Agency for International Cooperation (AECI) وتعرف بأنها مجلة للتحليل والفكر حول العالمين العربي والإسلامي».

أما المجلة التي تكاد تكون معاصرة فهي مجلة «شرق الأندلس» «Sharq al-Andalus» التي تأسست في عام 1984م من قبل البروفسور

(69) Cf. Mercedes del Amo. ‹La literatura árabe contemporánea como objeto de estudio en España.› in Francisco Muñoz (ed.). Confluencia de culturas en el Mediterráneo. Granada: Universidad. 1993. pp. 258.

(70) Juan Vernet. El ejemplo de la revista 'Awraq'. Tribuna Libre. El País newspaper (91981/10/).

مايكل دو إيبالزا جوسيس روبيرا (Míkel de Epalza y Mª Jesús Rubiera) وقد تم نشرها من قبل قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة أليكانت (Alicante). في بادئ الأمر كانت تقتصر فقط على نشر الأبحاث والأعمال التي تتطرق إلى شبه الجزيرة الشرقية في العهد الأندلسي وفق مدلول مسماها، وبكل حال حظيت هذه المجلة بإقبال ونالت قبولاً إيجابياً على المستوى الدولي بالقدر الذي حدا بها لأن تقرر توسيع نطاق المواد والمواضيع التي تضطلع بنشرها بحيث يشمل ذلك المواضيع والقضايا المعاصرة. ومنذ عام 1995م ظلت هذه المجلة تحظى بالدعم من مركز دراسات موديجارس التابع لمعهد دراسات تورولينس (Center for Mudejars Studies of the Institute of Turolenses Studies).

يمكن التركيز أيضاً على مجلة (Anaquel de Estudios Árabes (AEA) التي تصدرها شعبة الدراسات العربية والإسلامية بجامعة كومبلوتينس في مدريد (Complutense University of Madrid). تأسست هذه المجلة في عام 1990 وهي تشتمل على مواضيع تتعلق بالعالمين العربي والإسلامي في القرون الوسطى (بما في ذلك العهد الأندلسي) وفي العصر الحديث على حد سواء.

أما المجلة الأكثر معاصرة فهي مجلة «الأندلس – المغرب: الدراسات العربية والإسلامية» (Al-Andalus-Magreb: Arabic and Islamic Studies (AM) وهي من إصدار قسم الدراسات العربية بجامعة كاديز (University of Cádiz) وذلك منذ عام 1991م وهي متخصصة في المسائل والقضايا الأندلسية والمغربية.

هنالك مجلة أخرى عن الدراسات العربية هي مجلة «قرطبة»

(Qurtuba) التي يصدرها قسم الدراسات العربية في جامعة قرطبة منذ عام 1996م وهي متخصصة في الدراسات الأندلسية.

خاتمة

لئن كان من الصعب صوغ خواتيم مختصرة في أسطر قليلة عن موضوعات كبرى من قبيل موضوع تطور الدراسات العربية في إسبانيا؛ فإن المعلومات التي تم إيرادها آنفاً تدعونا بكل حال للخلوص إلى حقيقة أساسية واحدة، مفادها أنه وبغض النظر عن التأثير الذي تحدثه التوجهات الشرقية والرومانية المتعارف عليها في أوروبا ونفوذ الظاهرة الاستعمارية والإمبريالية التي شاركت فيها إسبانيا وإن كان ذلك بقدر أقل، فإن الاستعراب في إسبانيا له أساس متفرد وأصول وجذور متميزة.

لقد كان أكبر دافع لإنشاء هذا الفرع من الدراسات في بلادنا هو ما أملته ضرورة التعرف على جزء كبير من ماضينا والذي لا مراء في أنه كان عربياً وإسلامياً قبل قرون مضت، ولعل هذه الحقيقة هي التي تضفي على الاستعراب الإسباني مبرراً للوجود وتعطي المسوغات للتقاليد الطويلة والمتعددة لدراساتنا العربية، وقد تم الترويج لذلك في عدد معتبر من المحافل والمنابر الأكاديمية وغير الأكاديمية التي أنشئت منذ ستينات القرن الفائت لاستطلاع آفاق الأندلس واستكشاف مكنوناته وتحليل العالم العربي الإسلامي المعاصر من منظور حقيق بالنظر وحري بالاهتمام.

وعلى الرغم من أن قبول الأندلس بوصفها جزءاً من الكل التأريخي لإسبانيا لا يزال مدار تساؤل ومثار شك من قبل بعض القطاعات؛ فإن الدور الذي اضطلع به الاستعراب قد أسهم بقدر كبير في تعزيز وجود هذه الحقبة

التاريخية المهمة في الذاكرة الجمعية الإسبانية، ولعل الاحتفال الذي شهدته السنة الحالية تخليداً للذكرى المئوية الثالثة عشرة لقيام دولة الأندلس (711-2011) إنما يمثل فرصة رمزية سانحة لتذكير الشعب الإسباني والمؤسسات الإسبانية بالإسهام الضخم للعنصر العربي في المشهد الثقافي الخاص بنا[71] ومع أن عملية بولونيا (process of Bologna) أثبتت أن من شأنها إلحاق الضرر بمستقبل الاستعراب في إسبانيا؛ فإن الأمل يحدونا بكل حال في أن يفضي النضال العام لأجل حماية دراساتنا إلى أن يؤتي أكله ويترك أثره، ويضمن إيجابية تجلياته على مجمل المشهد الإسباني.

(71)إن كل الفعاليات والأنشطة التي تم تنظيمها بهذه المناسبة في غرناطة قد تم تنسيقها ضمن مبادرة انتظمتها جميعاً تحت مسمى «من الأندلس إلى الأندلسية (From al-Andalus to Andalusia)» (http://dealandalusaandalucia.com/) ولعل من ضمنها الاحتفال القريب في غرناطة بمؤتمر عن «الأندلس والعالم العربي (711-2011) Al-Andalus and the Arabic World. مشاهد ولمحات من الاستعراب.

تولد الصوفية في شبه الجزيرة الأيبيرية

مانويل غوتييريز أونتيفيروس (*)

Manuel Gutierrez Ontiveros

النهضة التي يعيشها الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية بعد ثمانية قرون من النفي والإبعاد عن أرضنا يأتي على يد الحركات الصوفية المتمركزة منذ ثمانينات القرن الماضي في مناطق جغرافية مختلفة، وبشكل أساسي في جنوب دولة إسبانيا.

(*) باحث وأكاديمي إسباني.

هذا ما جعل الظهور الإسلامي في أرضنا تكون له صبغة صوفية بشكل واضح، على الأقل بالنسبة للمسلمين الإسبانيين الذين قبلوا الإسلام كطريقة حياة، هذه ميزة تجعل إسلامهم يبدو مختلفاً عن إسلام المهاجرين من بلدان إسلامية مختلفة، الذين حملوه معهم من بلادهم عند تمركزهم في الإقليم الوطني، فالغالبية العظمى من المهاجرين المغاربة الواصلين إلى شبه الجزيرة الأيبيرية ليس فقط لايتبعون طريقا صوفيا وإنما يبدون في معظم الأحيان ازدراءً معيناً و نقداً قوياً حيال الصوفية التي يرون فيها مظهر ابتداع داخل الإسلام، على الرغم من أن الصوفية في المغرب هي حدث حي وتتمتع بانتشار واسع في الطبقات الاجتماعية العليا والدنيا.

من هذا الشكل وبجزء كبير، ولو ليس كلياً من المفروض، نقول: إن المهتدي الذي قبل الإسلام، فعل هذا بسبب اتصاله تحديداً مع الحركات الصوفية التي حطّت في شبه الجزيرة الأيبيرية بمقدار كبير في أوائل الثمانينات من القرن الماضي.

هذا كان ممكناً بفضل الاتجاه الجديد الذي اتخذه المجتمع الإسباني بعد موت رئيس الدولة Francisco Franco في العام 1975، لقد مكن موته من فتح البلد لتغييرات كبيرة اجتماعية ودينية. حتى لحظة موته كانت إسبانيا بلداً تحت وصاية قوى الكنيسة مع حالة إعلان للديانة الكاثوليكية، والذي منع -إن لم يكن بشكل علني و لكن نعم بشكل فعلي- إعلان أي ديانات أخرى.

نبذة تاريخية

قبل أن نركز تحديداً في الصوفية الحالية في شبه الجزيرة

الأيبيرية، سوف نعطي تصوراً تاريخياً صغيراً عن الصوفية في هذا البلد، ذلك لأن تخمين بروز الإسلام والصوفية في أرضنا لايمكن رؤيته كحدث ذو ظهور جديد في أرضنا بدون جذور سابقة على العكس، ظهور الإسلام كما الصوفية يعد بمثابة الانقاذ لقيمنا القديمة، لشكل حياتنا، لطريقة الحياة التي قبلها أجدادنا، الإسلام والصوفية كانوا العمود الفقري للقاطنين في هذه الأراضي خلال أكثر من 800 عام، لهذا، يمكن أن نقول بدون التباس إننا عدنا إلى استرجاع ماضينا وتاريخنا و أسلوب حياتنا، كما يقول Blas Infante.

الإسلام الأندلسي: حين نذهب إلى تنصيص الإسلام والصوفية الإسبانية تاريخياً، فيجب أن نتكلم عن الإسلام والصوفية الأندلسية بنقاء، إذ أن مفهوم و فكر اسبانيا آنذاك في القرن VIII-IX للعهد المسيحي لم يكن مصاغاً مثل الآن (يجب الانتظار على الاقل حتى القرن XV) حيث أحاطت أقاليم الأندلس جزءً كبيراً من جغرافية شبه الجزيرة الأيبيرية لذلك سوف نتكلم عن الصوفية والإسلام الأندلسي حتى نصل إلى الوقت الحالي حيث نستطيع أن نتكلم عن صوفية وإسلام مطابقين لما سيكون الارض الإسبانية الوطنية في ما بعد.

الصوفيون الأوائل

منطلقين مما قلنا سابقاً، كان الإسلام متأثراً جداً بشكل واضح في شبه الجزيرة الأيبيرية بالتيار الصوفي منذ الباكر حتى ظهوره. إذا قبلنا النسخة التاريخية الرسمية، النسخة التي منعت من قبل مؤرخين محددين مثل Ignacio Olagüe (انظر عمله La revolución islámica en occidente، الثورة الإسلامية في الغرب)، أن الإسلام ظهر في

القرن الثامن من الحقبة المسيحية، الصوفيون الأوائل نجدهم في تواريخ مبكرة جداً مثل القرن التاسع.

فعلياً، يظهر ابن مسرَّة Ibn Masarra في القرن التاسع من الحقبة المسيحية، مسلم وصوفي قرطبي الذي لا يُعرف سوى القليل عن نشأته، باستثناء بعض البيانات المنتشرة من كُتاب جاؤوا بعده يشيرون إليه كمرجع. يعرف عنه أنه شكل مدرسة لها عدة تابعين في سلسلة جبال قرطبة، إذ إنه كان ملاحقاً بسبب أفكاره مما جعله يلوذ بها، وكتب أعمالاً كثيرة التي وصلنا منها اثنان فقط، وبقية الأعمال نعرفها من خلال مراجع أعمال أخرى لكتاب أتوا بعده استشهدوا بابن مسرَّة.

إذا كنا قد أشرنا إلى هذا الكاتب، وذلك ليس فقط من أجل وضع أهمية لظهور الصوفية المبكر في الأندلس، ولكن أيضاً بسبب تأثير فكره في كُتاب صوفيين جاؤوا بعده سيكونون ذوي أهمية خطيرة في خلق مدارس صوفية ذات أهمية تاريخية كبيرة في ما بعد، ليس فقط في الأندلس ولكن في كل المغرب أيضاً. نذهب إلى القرن الحادي عشر، من الحقبة المسيحية، فنجد شكلين بارزين داخل الصوفية الأندلسية: ابن العارف (Ibn al-Arif) وابن باريان (Ibn Barrayan)، كان الأول مؤهلاً من قبل المستعرب الإسباني (Asín Palacios) كمؤسس لما يسمى مدرسة أَلميريا (Escuela de Almería)، وكلاهما استمرا في المدرسة التي أسسها ابن مسرَّة، ونجت بعض أعمال ابن العارف المدروسة من قبل المستعرب الإسباني المشار إليه سابقاً D. Miguel Asín Palacios (انظر عمله Sadilies y alumbrados). كان الصوفي الإشبيلي Ibn Barrayan معاصراً لابن العارف.

ليس واضحاً ما إذا كان هو تلميذاً لابن العارف أو على العكس،

وقع كلا المفكرين في قبضة المرابطين الحاكمين شبه الجزيرة الأيبيرية آنذاك، ثم استدعيا من قبل سلطان مراكش، قضيا الواحد تلو الآخر في ظروف غريبة، ابن باريان في سجن مراكش وابن العارف ربما قضى مسموماً، ويوجد قبر ابن العارف في مدينة مراكش. في كل الأحوال انتشر فكر وعمل كل منهما على حده من قبل صوفيين؛ جاؤوا بعدهم من طبقة أبو مدين من اشبيليا وابن عربي من مرسيا.

لشخصيتي هذين الصوفيين الأندلسيين الكبيرين أهمية جلية، فالأول أبو مدين مولود في أشبيليا لكنه هاجر مبكراً إلى المغرب، والجزائر حيث يوجد مقامه، أثر في فكر عبد السلام بن مشيش، صوفي مغربي معلم لأبي الحسن الشاذلي في الوقت نفسه، الذي هو من أصل مغربي أيضاً، ومعلم لأبي العباس المرسي الذي أصله من مرسيا ومدفون في مصر. هذه سلاسل من صوفيين أندلسيين- مغاربة لهم أهمية كبرى لسبب مضاعف، أولاً لأن بعضهم أندلسيون وثانياً لكونهم منابع كل الصوفية الأندلسية والمغربية التي منها انبثقت كل الطرائق (بهذا اللفظ يعرف الأخوة الصوفيون تحت إشراف ما يسمى شيخ أو معلم)، صوفيون ما زالوا موجودين في يومنا هذا. لا نتوسع بالكلام عن شخصية وعمل ابن عربي المرسي معلم المعلمين بين الصوفيين، نشأ وترعرع في شبابه بين مرسيا وأشبيليا مهاجراً لاحقاً إلى الشرق حيث توفي في دمشق، وله مقام يزار هناك من مسلمين من أنحاء العالم كافة. عمله كان جسيماً وتأثيره في كل الفكر الصوفي في الشرق كما في الغرب كان بشكل لا يصدق، عظيمة كانت صورته فهو لم يترك كما فهمنا أية طريقة بعد موته لكن تكلف تلاميذه بإنقاذ وحفظ ونشر فكره.

نرى بالنسبة للصوفية الغربية، أنها كانت مدفونة في أراضي شبه الجزيرة الأيبيرية التي في ذلك الوقت كانت تدعى الأندلس. لذلك وكما قلت سابقاً: إن وصول الصوفية إلى إسبانيا في القرن العشرين ما هو إلا عودة للنفس بعد اعتراض طويل دام ثمانية قرون. عودة إلى أرضها مع كامل الحق الذي تستحقه من أجل إحياء الظهور الإسلامي كما في الماضي مرة أخرى في شبه الجزيرة الأيبيرية في أيامنا هذه. هؤلاء كانوا اجدادنا الصوفيين نرى الآن ثمارهم، الثمار المؤلفة من هذا الجيل الجديد من المسلمين السكان الأصليين أولياء العهد لأجدادنا المعلمين الكبار.

عاد صوت المؤذن ليصدح من جديد في أراضي الأندلس في حوالى ثمانينيات القرن العشرين؛ كصوت ينادي من جديد للأندلسيين ليستيقظوا بعد ثمانية قرون من السبات واسترجاع ماضيهم المسلم، دعى صوت المؤذن من جديد الرجال للخضوع لخالق الكون الواحد الأحد الله سبحانه وتعالى.

في أوائل الثمانينيات من القرن الماضي ظهرت في أسبانيا الحركة المسماة حركة المرابطين العالمية على يد مؤسسها Ian Dallas من أصل إسكوتلندي، والذي اعتنق الإسلام العام 1963، متخذاً لقب شيخ عبد القادر المرابط الصوفي الدرقاوي الذي كان مكلفاً من قبل الشيخ محمد بن الحبيب من مكناس في المغرب بإيصال رسالة الإسلام والصوفية إلى الغرب. كما ظهر في الثمانينيات أول المسلمين المرتبطين بالشيخ عبد القادر في ما يسمى (Sociedad para el Retorno al Islam en España، جمعية من أجل العودة للإسلام في اسبانيا). من الثمانينيات حتى الوقت الحاضر.

عبرت حركة المرابطين في إسبانيا عدة ظروف ليس هنا مجال لشرحها، اليوم وحسب ما أخبرني به المقدم (ممثل الشيخ في منطقة جغرافية محددة) لمقاطعة إشبيليا أن لفظ مرابطين قد ذهبت موضته وبقي كتقليد ليس إلا، لكن في الوقت الحالي الاسم الحقيقي للحركة هو Comisión Islámica de España (اللجنة الإسلامية في أسبانيا)، بالشكل نفسه، وبحسب ما أخبرني به إن الحركة القديمة للمرابطين في كل بلد عبرت ليكون لها اسم مختلف حسب البلد الذي توجد فيه؛ محتفظة بدقة طريقتها الصوفية. لذلك عبر لي مقدمهم أن الخط الصوفي للحركة هو شاذلي- درقاوي- حبيبي كون الشيخ محمد بن الحبيب من مكناس الذي أعطى الإذن للشيخ عبد القادر لنقل الصوفية إلى الغرب.

أخذ عدد مريدي هذه الحركة في الازدياد في شبه الجزيرة الأيبيرية منذ بدايتهم داخلاً أيضاً في نفس الطريقة مسلمون جاؤوا من جهات عدة من أوروبا أقاموا بشكل مؤقت أو دائم في أسبانيا. للحركة عدة مقرات حالياً في سان سباستيان، مايوركا، تاراغونا، اورينسي، مدريد، إشبيليا وغرناطة، هنا في غرناطة حيث يوجد المقر المركزي، ويقيم معظم الأعضاء.

من الناحية الفقهية تعتنق الحركة المذهب المالكي، وتتطلع إلى استرجاع البيئة الاجتماعية، والروحية للمدينة المنورة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بشكل عملي. بالإضافة إلى عيش الإسلام من خلال دائرة الصوفية، للحركة نشاط إسلامي كبير بشكل عام، تحضير ترجمة وتأليف كتب تقليدية ليس فقط في مجال الصوفية، ولكن في الإسلام عامة، مثل ترجمتهم للقرآن الكريم، ولكتاب الموطأ

للإمام مالك، ولصحيح البخاري، ولهم أيضاً مؤلفات عدة في مجال الصوفية. في هذا المجال، ربما الأكثر حداثة وأهمية، وهو قريب الظهور، ديوان للشيخ محمد بن الحبيب في نسخة بالعربية والإسبانية، ديوان يُنشد من قبل الطريقة عند اجتماعهم لذكر الله مساء يوم كل خميس، فالنسخة الإسبانية موجودة حالياً.

واحد من أهم المشاريع الكبيرة، التي انتهت الحركة من إنجازها في مدينة غرناطة، كان بناء المسجد الكبير في غرناطة، مشروع استطاع بعد عدة ترتيبات أن يفتتح في شهر تموز (يوليو) العام 2003 في حي البايثين الغرناطي. يستحق أيضاً إبراز الجهد التعليمي الذي يؤديه الشباب هناك، وقد شوهد مجسماً بتأسيس مدرسة لتحفيظ ودراسة القرآن الكريم في مايوركا. ومن أكبر مشاريع الحركة أيضاً هو بناء المسجد الكبير في إشبيليا الذي حتى الآن لاقى الرفض من قبل جزء معين من السكان، ومن المنظمة السياسية للمدينة مما أجبرهم على تغيير مقر وموضع المسجد المستقبلي، وشيخه في شبه الجزيرة الأيبيرية هو محمد القصبي، ويقيم في غرناطة كونه الإمام الحالي للمسجد الكبير في غرناطة.

قفزة نوعية في الصوفية

وصل إلى شبه الجزيرة الأيبيرية حوالى تسعينيات القرن الماضي نوع آخر للصوفية، وهو الطراز الصوفي النقشبندي، وعلى رأسهم يتجسم شيخها الحالي ناظم الحاقاني. والطراز الصوفي النقشبندي هو واحد من أهم الطرز الصوفية الأكثر قدماً، يعود أصله التاريخي إلى أوزباكستان حيث عاش مؤسسه في القرن XIV.

في تاريخ شبه الجزيرة الأيبيرية لم يسجل تلاميذ لهم حتى أواخر القرن الماضي، كما قلنا ربما كان ذلك بسبب البعد الجغرافي الذي يفصل الأندلس عن مركز آسيا، أو ربما لأن الطرائق الصوفية من أصل شاذلي المتجذرة في الأندلس، والمغرب كانت كافية للذين يريدون إتباع الطريق الصوفي.

مهما يكن، كان عبارة عن فرع صوفي جديد داخل تاريخنا الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية. للطراز النقشبندي خاصية تجعله مختلفاً عن بقية الطرائق الصوفية الذي تسلسله في الانتقال الروحي من معلم إلى معلم؛ حتى الوصول إلى حضرة النبي صلى الله عليه وسلم هو أبو بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه، بينما ترجع بقية الأنواع الصوفية إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

يجب القول أيضاً أن الطراز النقشبندي له وجود قوي في القارة الهندية- الباكستانية، ومركز آسيا كما في سوريا، ولو أنهم يعرفون معلمين آخرين مختلفين عن الشيخ ناظم الحاقاني الذي يقيم حالياً في جزيرة قبرص، حيث توجد الدرقة المركزية (اسم يعرف للمكان الذي يجتمع فيه صوفيو هذه الطريقة). ما زال ينمو الطراز النقشبندي منذ وصوله إلى إسبانيا، واليوم في الوقت الحالي نجد عدداً كبيراً من الدرقات المنتشرة على طول شبه الجزيرة الأيبيرية في مرسيا، مدريد، لاڤيرا، برشلونة، أغيلار ديل الكامبو، وبيرينيو دي جيرونا. وهكذا مع عدة مشاريع بناء في مرسيا وڤالنسيا مع وجود مقرها المركزي، والأقدم في أورخيبا التي هي قرية صغيرة في غرناطة حيث يقيم ممثل إسبانيا المسمى من قبل الشيخ. على الرغم من أن معظم تلاميذ الطريقة هم من الإسبانيين. هذا صحيح أيضاً أنه يوجد حضور كبير لمسلمين

أجانب يقيمون بشكل جزئي أو نهائي في شبه الجزيرة الأيبيرية.

نشاطات الطريقة متنوعة جداً من مؤلفاتها حتى حفلات الموسيقى الصوفية، ورقص الدرويشية (الميلوية). إنها عملية اعتيادية لأعضاء هذه الطريقة أن يجتمعوا مساء كل خميس من أجل عقد جلسات ذكر لله نقشبندية جماعة بعد صلاة المغرب وعمل صلاة الجمعة في اليوم التالي. الذكر الذي يفعله التلاميذ له ثلاثة مستويات حسب درجة الكفاءة والالتزام الذي وصل إليه، وهكذا يوجد ذكر تنفسي، وآخر للمستجدين، وآخر ذكر للتلاميذ ذوي العزم العالي الذين يذكرون الله يومياً، وبشكل مستقل عن هذه الأذكار. هذا إضافة إلى عقد الجلسات التي يجتمع فيها عدة تلاميذ كما هي اجتماعات يوم الخميس.

يجيب الشيخ عمر من أورخيبا و ممثل للشيخ حاقاني في اسبانيا على السؤال: إلى أي مدرسة فقهية تتبع هذه الطريقة؟! قائلاً: إن الطريقة تتبع المذهب الفقهي للبلد الذي توجد فيه، وهكذا يخبرنا الشيخ أنه يتبع المذهب الحنفي، بينما يتبع معلمه المذهب الشافعي. سألت الشيخ عمر بأن يعرف لي الصوفية أجابني مستشهداً أولاً بالرومي:

مهما تكلمت عن الحب أو عرَّفته

عندما يأتي الحب أخجل من كلماتي

وأخرى لشيخه ناظم: «الصوفية كالسكين تقطع القلب».

صوفية مليلية

إشارة خاصة داخل الصوفية الإسبانية تستحق الذكر ألا وهي حالة صوفية مدينة مليلية. تقع مليلية في شمال إفريقيا في الريف، تتبع لبلد اسبانيا، ولها خاصية أن خمسين في المئة من سكانها تقريبا هم من المسلمين البربر، لهم لغتهم الخاصة، وهي الأمازيغية، وهي لغة مختلفة عن اللغة العربية والإسبانية. يعود تاريخها الإسلامي إلى زمان الأندلس لم تعان من الغزو الإسباني للملوك الكاثوليك بعد سقوط الأندلس، هذا ما سمح لها بالاحتفاظ بالإسلام كدين حتى اليوم، مما يجعلها تكون ظاهرة خاصة في دولة إسبانيا. للصوفية حضور قوي في الإسلام المليلي اليوم سنرى بعضاً من تاريخها.

الزاوية (المكان الذي يجتمع الصوفيون فيه) في مليلية موجودة في مكان يدعى Cerro de la Palma Santa بالقرب من فرحانة، وهي بلدة حدودية مع المغرب. يعود أصلها لعام 1926 السنة التي أسسها الشيخ سيدي محمدي بالحاج طاهر. يتبع سيدي محمدي كوالده الطراز الصوفي للقادريين و لقد حفظ القرآن الكريم عندما كان عمره سبع سنين هو يتيم منذ عمر مبكر حيث توجب عليه الاعتناء بعائلته، غير أن قلقه الروحي جعله يستمر في البحث وهكذا رتب مع صديقه السفر إلى مستغانم في الجزائر.

كانوا قد سمعوا عن شيخ ما يدعى الشيخ سيدي أحمد العلوي، الذي تعود أصوله الصوفية للطريقة الدرقاوية، لكنه كان يمتلك روحانية ذات مستوى عال مما جعله يؤسس طريقته الخاصة به (الطريقة العلوية كفرع من الطريقة الشاذلية-الدرقاوية). كان اللقاء بين الشيخ العلوي وسيدي محمدي حاسماً للأخير قابلاً أن

يكون تلميذاً للأول ومتحولاً هكذا إلى الرجل الذي حمل الصوفية حتى الريف المغربي. عند عودة سيدي محمدي إلى أرض ولادته كان هدفاً لغيرة ومكيدة أصحابه القدامى من الطريقة القادرية وتحت اتهامات كاذبة بأنه يعمل لصالح الفرنسيين المواجهين للأسبان في ذلك الوقت من أجل الحرب الاستعمارية في بلاد المغرب، حجز وسجن لمدة سبعة سنين في مدينة مليليا من قبل السلطات الإسبانية، الذين حاولوا باطلاً رشوته مرات عدة من أجل التخلي عن عمله في نشر الطريقة، الأمر الذي أبداً لم يتنازل عنه.

هكذا كانت قوة شخصيته وروحانيته، فمن السجن استطاع الاستمرار صانعاً تلاميذ بين سكان مليلية وما حولها. كان لا يكلُّ من عمله في نشر الإسلام والصوفية رابحاً صيت الشيخ الحقيقي بين أبناء بلده. لبى نداء ربه السنة 1946، وبعد غسله اضطجع في لحده مائلاً باتجاه القبلة عائداً إلى ربه بسلام. بقاياه مدفونة في داخل زاوية ميليليا. هكذا بقي تركيب الطريقة شاذلية-درقاوية-علوية. تحمل مسؤولية الزاوية بعد موته ابنه الحاج سيدي ميمون الذي كان عمره فقط عشرة أعوام لدى وفاة والده، والذي كان لي الشرف بالذهاب معه إلى الحج العام 1995، كونه المقدم لهذه الزاوية حتى يوم مماته في كانون الأول (ديسمبر) 2010.

لاقت الزاوية عدة تحسينات وتوسعات منذ أن افتتحت حتى يومنا هذا من تعليم القرآن للأطفال، وعقد جلسات لذكر الله مساء كل يوم خميس، الذي يبدو ممتعاً هو مشاهدة أن الصوفية ليست فقط مقتصرة على الأشخاص الطاعنين في العمر، ولكن يتردد إلى الزاوية شباب في كل مرة يتزايد عددهم يبحثون عن القرب من الله سبحانه و

تعالى عن طريق الصوفية و ذكر الله.

يعقد موسم (اجتماع مجموعة من الصوفيين) الطريقة العلوية في مليلية في عطلة نهاية الأسبوع الثاني من شهر تموز (يوليو) من كل عام، يأتي إليه الفقراء من جميع أنحاء المغرب، وبعض الإسبانيين والأوروبيين، يستمر الاجتماع أربعة أيام فيها الصلاة اليومية مع محادثات ومحاضرات، وإنشاد قصائد للشيخ العلوي، وجلسات ذكر لله حتى الفجر تقريباً: يسود في الموسم جو من التآخي وذكر الله، شيوخ وفقراء من عدة طرائق يتواعدون في هذه الأيام من أجل الاحتفال بذكر الله و إنشاد ديوان الشيخ العلوي من مستغانم.

طريقة بنتونس

طريقة أيضاً من أصل علوي موجودة في اسبانيا وتحديداً في مدريد هي الطريقة العلوية لخالد بنتونس (Jaled Bentounes). لدى موت الشيخ أحمد العلوي المؤسس للطريقة التي تحمل اسمه لم يبق خليفة بارزاً مسمى من قبل الشيخ، من هناك ظهر شيوخ مختلفون زاعمون بأنهم خلفاء للشيخ أحمد العلوي، كان واحداً منهم Adda Bentounes الجد الحالي لخالد بنتونس. هذا مما جعل من الصعب حصر كل الطرائق العلوية الموجودة حالياً، وبهذا الشكل يكون الشيخ خالد بنتونس هو الشيخ الحالي لجزء من الطريقة العلوية. مكان إقامته الحالي في فرنسا، وهو رجل ملتزم جداً في اللقاءات بين الأديان. تتكون طريقته في إسبانيا بشكل أساسي من سكان مهاجرين من أصل مغربي. للطريقة موسم يعقد في نهاية شهر تموز (يوليو) من كل عام في المغرب عند قبر سيدي عبد السلام بن مشيش.

فقراء الشيخ مولاي بشير

لا نستطيع أن نستمر متجاهلين وجود فقراء للشيخ مولاي البشير من فاس في المغرب؛ الذي ينتشر تلاميذه بين غاليسيا، مايوركا وإشبيليا، على الرغم من عدم وجود زاوية مجسمة من أجل اجتماعهم. مولاي البشير هو شيخ يقيم في ضيعة صغيرة خارج مدينة فاس، نال الإذن من معلمه الشيخ حسان الذي كان بدوره تلميذاً مباشراً للشيخ العلوي، عندما توفي الشيخ حسان ترك فقط تلميذين كان مولاي البشير واحداً منهم في فاس. تتعلق بطريقة علوية أيضاً التي ذكرها لله مشابه لكل الطرائق التي مصدرها هو تيار الإمام أبو الحسن الشاذلي الذي تكلمنا عنه في بداية المقال. بشكل أساسي يتألف ذكر هذه الطريقة لله من تلاوة سورة الواقعة، وبعدها ثلاث آخر سور من القرآن الكريم (الإخلاص، الفلق، الناس)، سورة الفاتحة وأوائل الآيات من سورة البقرة، مئة مرة استغفار، مئة مرة صلاة على النبي ومئة مرة لا اله إلا الله، ثم تلاوة لسورة الإخلاص من جديد، ودعاء صغير نهائي، هذا ما يفعله التلميذ مرتين في اليوم على الأقل في الدقائق الأكثر موافقة، وهي بعد صلاة الفجر، وبعد صلاة المغرب. زاوية مولاي البشير في فاس ليست فقط مفتوحة لجميع فقرائها، وإنما لكل من يبحث عن الغوص في روحانية عالم الصوفية، زاوية التي المد الروحي لشيخها يغمر بوجوده كليتها.

طريقة الجراحي

توجد طريقة أخيرة صوفية في شبه الجزيرة الأيبيرية هي الجراحي، وهي نوع من طريقة خلوتي والتي تأسست من قبل Hz Pir

Nureddin al-Yerrahi مولود في تركيا العام 1678. له أستانة أو مقر مركزي في استانبول و زوايا في أماكن متعددة من العالم. يوجد دراويش أو فقراء جراحيين في إسبانيا منذ أكثر من عشرين سنة، ويوجد الآن مجموعة ثابتة تعقد مجلسها كل إسبوع في منطقة غرناطة. الذكر الجراحي هو ذكر جهري (بصوت عالي) وإيقاعي، يستعمل تركيبات موسيقية مشتقة من عدة طرائق. يُعرف الجراحيون «كدراويش وعواعيين» من خلال لفظ الاسم «هو» مقترناً بتمرين تنفسي، والذي ينتج عنه صوتاً متحكماً للاسم الذي عندما يذكره الشيخ يتحول إلى قلبي وكأنه يخرج من القلب.

يجلس الدراويش في مجالس ذكر الله على شكل دائرة يذكرون صيغة التوحيد (لا إله إلا الله) متبوعة بالاسم الأعلى، الله لفظ الجلالة، وبعد ذلك الاسم (هو)، يوجد تلاوة للقرآن الكريم ودعاء بين كل دورة. يعطى لكل درويش أسماء محددة يتناسب عددها مع حالته. تزداد حتى تصل إلى ثمانية وعشرين اسماً و التي هي سر الطريقة.

طرق ذات الأُصول السنغالية

طريقة أخرى ذات حضور كبير في أرضنا بسبب كثرة متبيعها ولأهميتها داخل الصوفية الأكثر كلاسيكية؛ هي الطريقة التيجانية. ظهرت الطريقة التيجانية في القرن XVIII (القرن الثامن عشر الميلادي) على يد الشيخ سيدي أحمد تيجاني المولود في الجزائر، ومتوفى في فاس في المغرب حيث يوجد قبره. كان الشيخ سيدي أحمد تيجاني واحداً من أكبر المعلمين في الروحانية الصوفية، وعدد متبعيه بالملايين، خصوصاً بين المسلمين الصحراويين، وفي جزء كبير من

أسست هذه الطريقة في أواخر القرن XIX (التاسع عشر) من قبل أمادو بامبا Amadou Bamba مسلم تقي وصوفي من أصل سنغالي، مات السنة 1927 مدفوناً في مدينة توبا في السنغال، والذي تحول مقامه إلى مكان للحج لملايين المريدين الذين يتبعون هذه الطريقة. ولد الشيخ Amadou Bamba من عائلة ذات تقليد صوفي عريق كان والده تلميذاً قادرياً، وهو نفسه أخذ الورد القادري كما التيجاني، قضى وقتاً في المنفى بعد نفيه من قبل السلطات الفرنسية كان ذلك في موريتانيا المكان الذي جاءته فيه رؤيا من النبي صلى الله عليه وسلم، أعطاه فيها الورد الذي سيصبح، في ما بعد، طريقته الجديدة. له آلاف التابعين في إسبانيا من دون وجود لأي شبه جزيري (نسبة إلى شبه الجزيرة الأيبيرية) أصلي.

تتميز الطريقة بثلاث ملامح محددة جداً: الإتباع الأعمى للشيخ، الإلحاح في التقوى (الخوف من الله)، والإصرار على العمل الذي بسببه صارت الحالة الاقتصادية لأعضاء هذه الطريقة مقبولة إلى حد ما. يعرف الكثير من تابعيه من ألوان ثيابهم الملفتة للنظر، ومن شعرهم المضفور ضفائر رفيعة. يتألف وردهم بشكل أساسي من الاستغفار، صلاة على النبي، وتلاوة حزبين من القرآن الكريم على الأقل في كل يوم صباحاً ومساءً. حسب ما يخبرنا به أعضاء من هذه الطريقة بأن شيخهم يقول: إن الصوفية تؤسس على أربعة أعمدة: «الصمت، طعام قليل، نوم قليل، وصحبة الشيخ بشكل متكرر». تلح هذه الطريقة على حفظ القرآن الكريم بشكل غير عادي، ودراسة الفقه والشريعة كخطوات سابقة للانغماس في الصوفية. يتبعون المذهب المالكي في الفقه. شيخهم الحالي هو سيدي مختار يقيم في السنغال، وهو حفيد الشيخ Amadou Bamba. يمتلك أغلبية أعضائهم مستوى

جيداً من اللغة العربية التي تسمح لهم بقراءة القرآن الكريم؛ و راءة كتب شيخهم التي حالياً تترجم إلى لغتهم الأم الاولوفية. يركزون، نشاط للطريقة إضافة إلى اجتماعهم لذكر الله، على قدر كبير في العمل التربوي للشباب المقيمين في إسبانيا من أجل ألا يضيعوا جذورهم الإسلامية، ولتحقيق ذلك يُرسل يرسل كثير منهم إلى السنغال من أجل تحقيق دراسات عليا في القرآن الكريم والسنة في ذلك البلد. كون واحدة من أهم اهتمامات الطريقة هنا في إسبانيا هو افتتاح مدرسة إسلامية من أجل تربية الشباب.

الصوفية من منظور أكاديمي

ركزنا حتى الآن في ظاهرة الصوفية من منظور إسلامي فحسب، لكن لا يمكن المرور دون التعرض للصوفية من منظور أكاديمي أيضاً، لهذا سوف أشير إلى اليقظة التي هي في كل يوم أكثر أهمية، فقد تحدث دراسات للصوفية على مستوى أكاديمي، والتي ينعكس أثرها في تحضير رسالات الدكتوراه عن الصوفية، مؤلفات، دورات جامعية الخ. في تاريخ إسبانيا تعود الدراسات الصوفية الأولى التي عملت إلى العشرينات من القرن الماضي، فقد طبع المستعرب الإسباني الكبير D. Miguel Asín Palacios مؤهلاته الأولى والتي كانت، في ما بعد، مرجعاً للدراسات الإسلامية والصوفية في شبه الجزيرة الأيبيرية. نبرز العملين الأكثر تأثيراً في الصوفية الأكاديمية الإسبانية Sadilies y alumbrados وVida de santones andaluces، كلا العملين وبشكل خاص الأول يحلل أصول الطريقة الشاذلية، وتأثيرها في كل الصوفية الأندلسية. فعلى الرغم من أن النظريات الصوفية ل Asín Palacios كانت قد ذهبت موضتها بسبب دراسات جاءت بعدها، لاشك أنها

سجلت علامة في دراسة الصوفية من وجهة نظر أكاديمية.

بعد موت Asín Palacios وقع الباحثون الأكاديميون في النسيان وتوجب الانتظار حتى أواخر القرن الماضي من أجل إيجاد كتاب جدد أسبانيين مهتمين بالصوفية. كان الأكثر بروزاً بينهم هو المستعرب Pablo Beneito الذي ألف أعمال عدة عن الصوفية، وبشكل خاص عن ابن عربي من مرسيا، والذي عنه حضر رسالته لنيل الدكتوراه Los Nombres de Dios en la obra de Muhydin ibn Arabi كذلك كما شاهدت الضوء رسالات دكتوراه أخرى متعلقة بالصوفية: La doctrina sufí de la unidad de al-Minah al Qudsiyya del Shayj Ahmad al-'Alawi لعبد الرحمن محمد معنان.

La terapeútica de la espiritualidad y música sufí لـ Jordi del Clos .

La sabiduría como experiencia iluminativa y reflexiva: Suhrawardi y la ciencia de las luces Andrea Paula de Vita

El poema báquico de Ibn al-Farid مشروحة من قبل ابن عجيبة.

Una introducción al sufismo لكاتب هذا المقال. هذا فقط من أجل وصف بعض الأعمال هذا بالإضافة الى عدة كتب تقليدية عن الصوفية ترجمت للغة الإسبانية في السنين الاخيرة.

في الختام نستطيع القول: إن الصوفية كما هي كان لها وجود هام جداً، وخطير من أجل كل الإسلام المغربي والأندلسي منذ أوائل

ظهور الإسلام في شبه الجزيرة الأيبيرية، والذي بعد ثمانية قرون من الصمت عاد الإسلام، والصوفية لينهض من جديد بقوة هائلة في كل مناطق إسبانيا والتي ينتظرها لنتشار ونمو هامين في المستقبل. فإن ظاهرة الروحانية الصوفية لم تتوقف عن النمو منذ عودتها من حوالي تقريباً عشرين سنة بين السكان الأصليين الذين اختاروا الإسلام كأسلوب حياة و كواسطة للانتقال روحانياً. إن الصوفية الإسبانية متعددة الألوان، جامعة ومبنية على الاحترام المتبادل بين الطرائق المختلفة القاطنة في شبه الجزيرة الأيبيرية، والذي هو ليس أقل أهمية، صوفية موطدة بشكل عميق في السُّنَّة النبوية والقرآن.

مقارنة بين الإسلام في إسبانيا وأمريكا اللاتينية

قاسم فكتور سالاثار كابريرا (*)

Qasim Victor Salazar Cabrera

هذه لمحة موجزة عن تاريخ الإسلام في إسبانيا وأمريكا اللاتينية، أقدّمها للقارئ محاولاً عرض أوجه الاتفاق والاختلاف بين المجتمعين الذين – وإن فرقتهما ضفتا المحيط- فقد وحدتهما اللغة (الإسبانية) وبَاتا يتشابهان في العديد من الخصائص الثقافية.

(*) باحث وأكاديمي من تشيلي.

كنت أود التوسع في هذه الدراسة ، ولكني رأيت أن الموضوع لا يمكن الإحاطة به في بحث لا يزيد على عدة صفحات، بل لعله بحاجة إلى عدة مؤلفات تسلط الضوء على جوانبه المختلفة وتسبر أغواره السحيقة، لذلك سأحاول تناول الأهم في هذا الإيجاز، وهو حال الإسلام والمسلمين بين ضفتي المحيط (إسبانيا وأمريكا اللاتينية) في العصر الحديث ، وطرق التعايش بين هذين المجتمعين.

وصول الإسلام إلى أمريكا اللاتينية

يمكننا تصنيف موجات هجرة المسلمين إلى أمريكا على حسب أزمنتها:

- موجة الهجرة الموريسكية الأندلسية: التي حدثت منذ اكتشاف أمريكا إلى بداية القرن السابع عشر، في أوج الاستعمار الإسباني.

- موجة الهجرة من إفريقيا الغربية: التي حصلت بجلب العبيد من إفريقيا الغربية إلى المزارع وبخاصة مزارع السكر والقطن، منذ بداية القرن السابع عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، وفي بعض الحالات حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي.

- موجة الهجرة الشامية: وهي هجرة العرب السوريين والفلسطينيين والتي تمت منذ بداية سقوط الإمبراطورية العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي إلى يومنا هذا، وخاصة من سنة 1900 إلى 1948، الذي هو تاريخ

إعلان الدولة الصهيونية.

- موجة الهجرة من شبه القارة الهندية: التي بدأت منذ سنة 1914م، وذلك بفتح قناة بنما حيث أقام فيها تجار هنود من الكوجرات (Gujarat)، وبعد ذلك بفتح مناطق التجارة الحرة بين مختلف بلدان أمريكا اللاتينية في التسعينيات حيث أقام تجار باكستانيون وأتراك وإيرانيون في عدة أماكن من القارة.

وقد لعبت موجتا الهجرة الأخيرتان دوراً مهما في خصوصية وتنظيم الإسلام في بلدان أمريكا اللاتينية.

أ. موجة الهجرة الموريسكية الأندلسية

كما هو معروف في حوليات التفتيش، كان هناك وجود عبري في أمريكا منذ بدء الاكتشاف إلى غاية الاستعمار الفعلي. لكن من الصعب التطرق إلى الوجود الموريسكي في القارة لأن الموريسكيين وخلَفهم كانوا جداً مندمجين في المجتمع الإسباني في وقت الاكتشافات، لهذا لا يمكننا كشف هذا الوجود إلا عن طريق الأحداث المسجلة والجوانب الثقافية، وبخاصة في فن الطهي والفلكلور، كما إنه من المحتمل جدا أن الوجود الموريسكي كان في أغلبه يهوديًا لأن اليهودي المتحول لم يكن يوقظ الشك وهو من كان يعرف –غالباً– عند الإسبان باسم «خنزير».

وتوجد الكثير من الوثائق التي تتحدث عن وجود هؤلاء الموريسكيين في المستعمرات الإسبانية في أمريكا، وقدكان هؤلاء الموريسكيون حِرفيين متقنين ماهرين مشهورين في جميع أنحاء

إسبانيا، فوجودهم في أمريكا كان أمراً لازماً لكي يستطيع المستوطنون أن يعيشوا كما كانوا يعيشون في إسبانيا.

لم يواجه هؤلاء الموريسكيون أية مشكلة أو صعاب لاندماجهم وتعايشهم مع المجتمع الإسباني الموجود في المستعمرات الأمريكية وبخاصة فيما يتعلق بالرجال، إذ إنهم كانوا حرفيين متقنين.

إضافة إلى ذلك ، فإن أشكالهم -من الناحية العرقية -لم تكن تختلف عن أشكال الإسبان، كما أنهم كانوا يتحدثون اللغة القشتالية (الإسبانية) بطلاقة وكانت لديهم أسماء وألقاب إسبانية، فهكذا استطاعوا أن يذوبوا في المجتمع وأن ينتشروا بعد ذلك في أنحاء المستعمرات الإسبانية في أمريكا كافة.

كان أول وجود الموريسكيين في أمريكا على شكل أرقاء (عبيد) بالنسبة إلى رجالهم، فيما كانت تستقدم نساؤهم لأغراض فنية، فمنهم من أصبح حراً بعد ذلك بواسطة المكاتبة أو الهروب، أما بالنسبة إلى النساء فكان الزواج بنصراني حر كفيلاً بمنحهن الحرية .

وقد عمل هؤلاء الموريسكيون حرفيين أحراراً وتركوا آثاراً عديدة في الهندسة المعمارية وفي مختلف الجوانب الفنية.. وعرف هذا الفن الخاص باسم «الفن المدجن الأمريكي» (Mudejar Americano) والذي نجده في العديد من الكنائس المبنية في المدة ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي[1]. «و يروي التاريخ عن حالة موريسكي عرف باسم أمير زغالة والذي اشتهرت قصة حياته بعدما عبر المحيط واستقر في نيابة مملكة البيرو الإسبانية تحت اسم

(1) Manrique: Vinieron los sarracenos. El universo mental de la conquista. Lima. Perú 1993.

«غريغوريو صاباطا». وقد علا شأنه حتى أصبح ضابطاً في الجيش الإسباني المستعمر ثم انتقل إلى بوطوسي في البيرو العالي (بوليفيا حالياً). وكانت هذه المنطقة مصدرة للفضة والذهب، فصار تاجراً واكتسب أموالاً طائلة. وبعدها عاد إلى إسبانيا وكشف سر أصله بأنه موريسكي[2] .

هذه القصة وغيرها من القصص التي دوّنها التاريخ تدل على الوجود الموريسكي الهائل في أمريكا، كما تدل على رجوع من استطاع منهم إلى إسبانيا واستقرارهم فيها. ومن ثم نستطيع أن نقول إنَّ اندماج الموريسكيين في المجتمع الأمريكي امتاز بالذوبان الكامل، وكما ذكرنا من قبل، فقد تركوا آثارهم الحضارية في الفن والتقاليد والفلكلور، نجد مثالاً آخر في الفروسية التقليدية الأرجنتينية والتشيلية[3] وفي اللباس النسائي التقليدي في عصر الاستعمار، وبخاصة في المدن الكبرى كمدينة «ليما» وغيرها، فكان النساء يرتدين اللباس نفسه السائد – وقتئذ- في الأندلس والمغرب الأقصى، فكلما خرجن من ديارهن غطين وجوههن، وظل هذا التقليد في ليما إلى بداية القرن العشرين.

ونرى أنه من الناحية الدينية، لم يبق أي أثر من الإسلام في أمريكا اللاتينية، وذلك لأن الموريسكيين الذين جاؤوا اختلطوا بالإسبان وبالهنود وبالسود، واندمجوا بهم حتى ذابوا بمرور السنين وقد اضطروا إلى إخفاء إسلامهم بسبب المراقبة التي عانوها من طرف السلطة الوطنية ومن طرف محاكم التفتيش.

(2) Flores Galindo: Buscando un inca; identidad y utopía en Los Andes.

(3) محاضرة الدكتور شمس الدين اليا (Los moriscos a caballo por la pampa).

ولذلك من وجهة نظري الشخصية، فأنا لا أتفق مع الرأي القائل: إن الإسلام الأندلسي ظل قائماً في إسبانيا بمرور الزمن مع كل الظروف والمصائب التي وقعت على الموريسكيين، فهذا وهُم مخالف للمنطق، ذلك لأن (إسبانيا محاكم التفتيش) كانت شديدة جداً على المجتمع الأندلسي المسلم واليهودي، أما حالة أمريكا اللاتينية فكانت أقل قسوة، وأقلّ مراقبة مما عاناه الشعب الأندلسي بكثير، فإذا وثقنا وجود الموريسكيين في إسبانيا إلى يومنا هذا فلابد أن يكون الأمر كذلك في أمريكا وهذا محال حسب رأيي الخاص.

ب. موجة الهجرة الإفريقية الغربية

جاء العبيد الأفارقة ليعملوا في مزارع المستوطنين الإسبان وكان أغلبهم من منطقة غرب إفريقيا وبلاد الكونغو، وقد جيء بهؤلاء العبيد إلى منطقة البحر الكاريبي (كوبا وبورتوريكو إلخ..) لكي يعملوا في مزارع قصب السكر والقطن، وحل أولئك العبيد محل الهنود الأصليين الذين لم يعد لهم وجود بعدما أصيبوا بأمراض منقولة من أوروبا، وعانوا سوء المعاملة من طرف المستعمرين الإسبان، وهكذا فقد بدأ عددهم في التقلص واندمج من بقي منهم في الأعراق الموجودة الأخرى.

أما في أمريكا الجنوبية، فقد جيء بهم ليُستغلوا لإخراج الفضة والذهب من المناجم لأن الهنود هنالك كان قد تقلص عددهم أيضاً.

قيل إن أفراداً من قبيلة «ماندينغا» كانوا يمارسون شعائرهم الإسلامية خفية في غابات باناما وكوستاريكا في حين توجد بعض الوثائق التاريخية التي تروي عكس ذلك، وهو أن الكثير من العبيد

الأفارقة المقيمين في شرق البرازيل (عندما كان البرتغال تحت السيطرة الإسبانية بين القرنين السادس عشر والسابع عشر) قد تجمعوا ومارسوا الطقوس الإسلامية رغم العقوبات والقتل والذبح التي قامت بها محاكم التفتيش. غير أن الرد من طرف الأفارقة كان الثورة المعروفة باسم «كيلومبو» (Quilombo).

كان العبيد المسلمون أقلية في أمريكا أما الأغلبية فقد كانوا يدينون بالوثنية، وقد جيء بهؤلاء من السنغال وغرب السودان وكان سبب مجيئهم إلى أمريكا عبيداً ؛ الحروب القائمة بين الممالك الإفريقية ك«كاجور» و«بوول» الموجودتين في الساحل الأفريقي الغربي أو من الممالك الإسلامية الداخلية ك«باندو» و« فوطا طورو» و«فوطا جالون»، فكانوا يؤخذون أسرى في الحروب ثم يتم بيعهم في تجارة الرقيق التي كانت تسير على أيدي الأوروبيين، وبخاصة الإسبان منهم والبرتغاليين، وبهذه الطريقة كانت بعض القبائل الإفريقية تتخلص من أعدائها وتسيطر على ممتلكاتهم وفوق ذلك كانت تربح الكثير من الأموال.

وكان أغلب العبيد المسلمين الذين جيء بهم إلى العالم الجديد حضريين، بخلاف العبيد الآخرين الذين كانوا يأتون من القرى والريف، فلذلك فُضِّلَ العبدُ المسلمُ لامتيازه بالحضارة والتطور، على الآخرين، وفي هذا النطاق يمكننا أن نذكر الرواية التي تقول: إن الإمبراطور الإسباني كارلوس الخامس، منع مجيء العبيد القادمين من قبيلة «وولوف» لأنهم «محمديون» (يعني يتبعون دين محمد)، وذلك لأنه كان يخاف من انتشار دينهم في المستعمرات الإسبانية في القارة الأمريكية.

ولا يخفى أن للعبيد ذوي الأصول الإسلامية تأثيراً كبيراً في عديد من الثورات التي قامت في أمريكا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، فقد قام العبيد بثورات في «جامايكا» بين سنة 1831م وسنة 1833م. حينما اعتُبر المسلمون آنذاك عنصراً أساساً في الثورة التي قامت بمدينة باهيا البرازيلية سنة 1835م.

و بعد استقلال بلدان أمريكا اللاتينية وتحرير عبيدها اندمج من بقي على الدين الإسلامي وذاب في المجتمع، وبخاصة بعد أن فتحت لهم الحدود.

ففي عهد الاستعباد كانوا مجتمعين تحت سيطرة الإقطاعي، وكان سهلاً أن يمارسوا طقوسهم الدينية سِراً وذلك لأنه وفي أغلب الأحيان كان يوجد شخص بينهم يعلمهم ويرشدهم إلى أمور الدين الإسلامي، في حين أنه وبعد تحررهم انتشروا في البلدان للبحث عن سبُل العيش، وتزاوجوا بالطبقة الأدنى من المجتمع (وبخاصة مع الهنود ومزيج من الهنود والإسبان)، وقد غاب ذلك المجتمع الموحد، وبغياب الجماعة والمتعلمين منهم؛ ضاعت شعائرهم الإسلامية حتى أصبحت مجرد جزء من تراثهم.

ت- موجة الهجرة الشامية

بدأ تحرير المستعمرات الإسبانية في أمريكا في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، فَما بين عامي 1810 م و1825م استقلت أغلب البلدان عن الإمبراطورية الإسبانية، ولم يبق تحت السيطرة الإسبانية إلا مستعمرة سانتو دومينغو (جمهورية الدومينيكان حالياً) إلى سنة 1865 م وكوبا وبويرتوريكو إلى سنة 1898 م.

احتاجت تلك البلدان الواسعة إلى مستوطنين وعمال ليسكنوا المناطق الخالية من السكان، لذا تم استقدام مهاجرين من أوروبا الغربية والوسطى وبدعم من حكومات هذه الدول.

حينها كانت الخلافة العثمانية في مرحلة التفكك، وبخاصة في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي وتحديداً بعد حرب «القرم» ضد الإمبراطورية الروسية، التي انتهت بسيطرة الإمبراطورية الروسية على مناطق تحت نفوذ الدولة العثمانية، وخلال تلك الحروب جندت الدولة العثمانية كثيراً من الشباب في أنحاء الدولة كلها وبخاصة في بلاد الشام التي كانت قريبة من جبهة الحرب.

و كذلك ظهرت موجات الحروب الطائفية في بلاد الشام، وبخاصة ضد الأقليات النصرانية مما سببَ هجرة النصارى إلى العالم الجديد، وبعد حرب سنة 1878م التي قامت بين الدولة العثمانية والثائرين الاستقلاليين البلغار المدعومين من أوروبا؛ جندت الدولة العثمانية أعداداً هائلة من رجال بلاد الشام، وقد سببت هذه الأحداث هجرة شباب العرب: المسلمين والمسيحيين الشاميين إلى العالم الجديد هاربين من التجنيد التركي، ووصول هؤلاء المهاجرين إلى أمريكا اللاتينية لم يكن أمراً مرغوباً فيه من طرف الحكومات التي كانت تنظر إليهم بنظرة احتقار.

فهؤلاء المهاجرون لم يستفيدوا من أي دعم أو مساعدات من الحكومات بخلاف المهاجرين القادمين من أوروبا، أما المجتمع فكان ينظر إليهم بسوء ويعتبرهم غرباء مختلفين سواء كانوا مسلمين أو نصارى أو يهوداً.

نستطيع أن نحدد زمن الهجرة الشامية ابتداء بمنتصف القرن التاسع عشر الميلادي إلى يومنا هذا بمراحل مختلفة:

المرحلة الأولى: من منتصف القرن التاسع عشر إلى 1890 م وفي تلك المرحلة كان أغلب المهاجرين من المسيحيين.

المرحلة الثانية: من 1890م إلى 1914م.

المرحلة الثالثة: من بعد سقوط الدولة العثمانية إلى قيامٍ الدولة الصهيونية، وفي هذه المرحلة ازداد عدد المهاجرين كثيراً، وارتفعت نسبة المهاجرين المسلمين، وقد شهدت هذه الفترة تأسيس أولى الجمعيات والتجمعات الإسلامية.

المرحلة الرابعة: من بعد الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الأهلية اللبنانية في سنة 1990 م. ففي تلك المرحلة تكاثفت الهجرة، وبخاصة اللبنانية منها إلى كولومبيا وفنزويلا وباناما.

المرحلة الأخيرة: من بعد 1990م إلى يومنا هذا، فقد وصل 117 لاجئاً فلسطينياً من العراق إلى التشيلي.

وكما أشرنا سابقاً نستطيع أن نحدد تكثف الهجرة الشامية الإسلامية ما بين 1920 م و1948م.ويرجع ذلك إلى عوامل عديدة منها سقوط الدولة العثمانية والاستعمار الفرنسي لسوريا ولبنان والاستعمار البريطاني لفلسطين والأردن وقيام الدولة الصهيونية، ففي هجرتهم، اتجه هؤلاء الشاميون إلى الأرجنتين، وبخاصة السوريون واللبنانيون منهم، أما الفلسطينيون فكانوا يفضلون التشيلي وجهةً للهجرة، كما اتجه أفراد من بلاد الشام جميعها إلى كولومبيا وبنما،

وتفرقت الجماعات في باقي بلدان أمريكا اللاتينية.

أما بعد الحرب العالمية الثانية، فكان اتجاه الهجرة الفلسطينية إلى مناطق أمريكا اللاتينية الوسطى كولومبيا وفنزويلا وعدد قليل منهم إلى بيرو والتشيلي والمكسيك، وقد اتجه السوريون بعد استقلال سوريا؛ من فرنسا إلى كولومبيا وفنزويلا، وكان بينهم عدد هائل من الطائفة الدرزية.

وابتداء بمطلع العشرينات في القرن الماضي، أسس المسلمون جمعيات مختلفة منها «الجمعية العربية الإسلامية بمدينة قرطبة الأرجنتينية» والتي أسست في عام 1928 م و«جمعية الاتحاد الإسلامي» في عام 1926م.

فالمسلمون الشاميون هم الذين رسخوا الوجود الإسلامي في القارة الأمريكية، ولهم الفضل في كتابة صفحة جديدة من التاريخ الإسلامي في تلك البلدان.

ج- موجة الهجرة من شبه القارة الهندية

الهجرة من شبه القارة الهندية كانت على يد المستعمرين البريطانيين لبعض الأراضي والجزر في أمريكا الوسطى كـ«غجانا» وجزيرة «ترينيداد». حيث تم استقدام هؤلاء الهنود المسلمين ليعملوا ويستوطنوا تلك المستعمرات البريطانية، أما الهجرة الهندية إلى بقية أمريكا اللاتينية فنجدها تتجه إلى بنما، وبخاصة بعد افتتاح قناة بنما 1914م، حيث قدم تجار من أرض «الكوجرات» الهندية و«مومباي»، وبعدما استقروا في هذا البلد أتوا بعائلاتهم فعاشوا دون أي اندماج في

المجتمع، ليظلوا محافظين على لغتهم وتقاليدهم ودينهم ولم يقطعوا علاقتهم بالوطن الأصلي.

أما في أواخر القرن الماضي، وتحديداً في عام 1992 م حينما وصل التجار الباكستانيون إلى مدينة «أيكيكي» في شمال التشيلي التي أصبحت سوقاً حرة لتجارة السيارات المستعملة القادمة من اليابان ثم انتشروا في مدينة تاكنا البيروفية التي تقع قرب الحدود مع تشيلي.، وبعد مدة قصيرة من الزمن استطاع هؤلاء التجار أن يبنوا المساجد والمدارس ومقبرة واستطاعوا أن ينشروا الدين الإسلامي عن طريق الدعوة والزواج المختلط.

نختم بالقول: إن الموجتين الأخيرتين قد لعبتا دوراً مهماً في انتشار الإسلام في بلدان أمريكا اللاتينية وفي تكوين المجتمع الإسلامي في تلك البلدان لأنهم قد أثروا بثقافتهم وأفكارهم في طبيعة المسلم الجديد.

اختلاف الإسلام بين الضفتين: (إسبانيا وأمريكا اللاتينية)

أذكر هنا باختصار نقاط الاختلاف بين الإسلام في إسبانيا وأمريكا اللاتينية من خلال الجدول التالي:

نقط الاختلاف	إسبانيا	أمريكا اللاتينية
تاريخ بداية الإسلام	في عام 1492م سقطت مملكة غرناطة وظل الإسلام على الرغم من ضغط محاكم التفتيش والحكومة الإسبانية إلى عام 1609 عندما صدر الحكم بنفي المسلمين جميعاً من الإمبراطورية الإسبانية. بدأ تاريخ الإسلام المعاصر في إسبانيا عام 1968م عندما وافقت حكومة فرانكو الإسبانية على تأسيس جمعية للطلاب العرب المسلمين المقيمين في مدريد.	بعد تسعة 9 شهور من سقوط غرناطة تم اكتشاف القارة الأمريكية ووصل المسلمون الأوائل إلى القارة الجديدة. بدأ تاريخ الإسلام المعاصر بمجيء المهاجرين القادمين من بلاد الشام في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. فكان هؤلاء المهاجرون يقيمون الصلوات والاحتفالات والطقوس الدينية في بيوتهم الخاصة إلى أن أسسوا جمعيات في العشرينيات من القرن الماضي مثل جمعية الاتحاد الإسلامي بتشيلي 1926 والجمعية العربية الإسلامية بقرطبة بالأرجنتين 1928م والمركز الإسلامي الأرجنتيني في «بوينوس أيريس» في الخمسينيات.
انتشار الإسلام بين السكان الأصليين	انتشر الإسلام بين السكان الأصليين في أغلب الأحيان على يد الطائفة المرابطية الصوفية القادمة من بريطانيا مستعينة ببعض الإسبان الذين أسلموا على أيديهم في بريطانيا في عام 1975.	انتشر الإسلام بين السكان الأصليين في نهاية الثمانينيات عن طريق البحث والدعوة بمختلف الطرق: عربية وثقافية وصوفية إلخ..

تعليم الإسلام	تعلم المسلمون الجدد الدين الإسلامي عن طريق الطائفة المرابطية الصوفية وعن طريق الاتصال بالمهاجرين المغاربة وبالسفر إلى بلاد المغرب. ومنهم من تأثر بالفكرة الرومانسية بأنهم هم أبناء الأندلس.	تعلم المسلمون الجدد الدين الإسلامي عن طريق الشاميين والبعثات الإسلامية المختلفة، وبخاصة القادمة من مصر والخليج وباكستان.
الانتماء السياسي	جاء المسلمون الجدد من اليسار السياسي وقد كان أغلبهم ضد نظام فرانكو ومنهم من كان يتبع الموجة «الهيبية» (hippie).	لم يكن المسلمون الجدد منتمين إلى تيار سياسي معين إلا أنهم كانوا قبل إسلامهم يعتنقون النصرانية الكاثوليكية أو الإنجيلية .
الانتماء العقائدي	نلاحظ أيضاً أن الذين دخلوا الإسلام من الإسبان على الرغم من انتماء مجتمعهم إلى الكاثوليكية المتعصبة التقليدية، وكان لديهم قبل دخولهم إلى الإسلام أفكار علمانية أو ضد أي دين أو منتمين إلى اليسار.	بشكل عام فالدين والعقيدة بوجود إله أمر تلقائي عند الناس، فحتى بعض اليساريين أرادوا الجمع بين النصرانية والشيوعية (teología de la liberación) وذلك في الستينات والسبعينات من القرن الماضي.

نظرة المجتمع إلى المهاجرين المسلمين	يعتبر المجتمع الإسباني المسلمين المهاجرين أفراداً من الطبقة السفلى ويرى أنهم يلوثون الأحياء التي يسكنونها.	نستطيع أن نقول: إنه على الرغم من كل ما يساء به إلى الإسلام في القنوات الإعلامية في العالم؛ فإن مجتمعات أمريكا اللاتينية منفتحة أكثر من المجتمع الإسباني، وإن نظرة المجتمع إلى المهاجرين المسلمين أفضل بكثير من نظرة المجتمع الإسباني وذلك لأن المسلمين المهاجرين وأولادهم قدّموا إلى المجتمع صورة مختلفة عما كان يُظن بهم، فالعرب اندمجوا بالمجتمع وأعطوا مثالاً عن الصبر والتحمل وحب العمل، حتى أصبحوا من الطبقة الراقية في المجتمع من الناحية العلمية والثقافية والسياسية والاقتصادية، وخير مثال رئيس الأرجنتين السابق كارلوس منعم.
الحقوق الدينية	على رغم الاتفاقيات بين الحكومة الإسبانية والمؤسسات الإسلامية في إسبانيا فإن تلك الاتفاقيات أو القوانين لا يتم تطبيقها ، حيث نجد الكثير من المشاكل كبناء المساجد وتأسيس المقابر وارتداء الحجاب في المؤسسات، والتعليم الإسلامي في المدارس الحكومية.	هنا لا نجد أي اتفاق بين الحكومات والمسلمين لكن القوانين لا تمنع بناء المساجد والمقابر ولا توجد أية مشكلة في ارتداء الحجاب.

الاهتمام بالسياسة	نرى فيها اهتماماً كثيراً بالسياسة من طرف المسلمين الجدد.	لا نرى أي اهتمام بالأمور السياسية بين أغلب المسلمين.
أشكال وضع الإسلام	يوجد الإسلام في ثلاثة أحوال مختلفة: -أندلسية تمثل الوضع الموجود عند المسلمين الجدد. -مدريد و بالينسيا و برشلونة نرى أن الوضع الموجود عند المهاجرين (وبخاصة المغاربة و أولادهم). -سبتة ومليلية فالوضع مختلف تماماً لأن المسلمين من أصل مغربي لديهم اتصال مباشر بالمغرب.	حال المسلمين لا يختلف كثيراً حيث إن المهاجرين و المسلمين الجدد يعيشون سوياً.

العلاقة بالماضي	يريد المسلمون الجدد أن يتصلوا بالتاريخ الأندلسي القديم حتى يعتبروا أنفسهم وارثي الأندلس.	المسلم اللاتيني ينتمي إلى بلده سواء كان من أصل عربي أو مسلماً جديداً.
التأثر بالثقافات الأخرى	بسبب قربها من المغرب وبسبب وجود المهاجرين المغاربة؛ فالإسلام في إسبانيا تأثر كثيراً بالثقافة المغربية، فكثير من المسلمين الجدد يتبعون المذهب المالكي ويتعلمون قراءة القرآن على رواية ورش.	تأثر الإسلام في أمريكا اللاتينية بالثقافة المشرقية عن طريق الشاميين المهاجرين وقدوم الأئمة المصريين وأخيراً بوجود الدعوة السعودية بالمراكز الكبرى والبعثات التبليغية القادمة من باكستان و الهند وافريقيا الجنوبية.
التصوف	نرى تأثيراً شديداً للصوفية في الأجيال الأولى من المسلمين الجدد	ظهر التأثير الصوفي أخيراً، فالمسلمون الجدد تعلموا الإسلام في المراكز الإسلامية أو من خلال جماعة الدعوة و التبليغ.

الطائفية	الفكرة السلفية تنتشر في البلاد منذ وجود المراكز التي تم بناؤها والإشراف عليها من طرف السعوديين. أما الصوفية فهي ثابتة ومنتشرة في أنحاء إسبانيا كلها وتبرز بين الطرق الصوفية: طائفة المرابطين الدرقاويين، والحقانية النقشبندية، والجراحية المولوية، و العلوية الدرقاوية. أما جماعة الدعوة و التبليغ فهي موجودة بكثرة في برشلونة حيث تقيم هناك جالية هندو-باكستانية. أما الطائفة الشيعية الجعفرية فهي قليلة جدا ولا يوجد في إسبانيا أي أنظمة تابعة للطوائف الإسماعيلية ولا للدروز و العلوية.	كان المسلمون في البداية - سنة أو شيعة - يصلون سوياً، لكن بمجيء التأثير الإسلامي الثوري الإيراني؛ بدأ يبرز التجمع الشيعي في مختلف بلدان أمريكا اللاتينية، وبخاصة في الأرجنتين حيث تقيم جالية لبنانية شيعية أو نزارية. أما جماعة الدعوة والتبليغ فكانت مجرد بعثات أجنبية ولكن بمجيء الجالية الباكستانية إلى شمال تشيلي تمكنوا من السيطرة على أهم المراكز الإسلامية في تشيلي. أما الطائفة السلفية فقد انتشرت من طريق المراكز الإسلامية التابعة للسعودية كجامع الملك فهد في «بوينوس أيرس» وجامع الشيخ إبراهيم في «كراكاس». وقد منحت السعودية كثيراً من الطلاب منحاً كي يدرسوا العلم الشرعي في المملكة. أما الصوفية فقد ظهرت أخيراً وأول فرقة صوفية عرفت في القارة هي الطريقة الجراحية المولوية. أما طائفة المرابطين فقد انتشرت بعدما قدم أفراد من إسبانيا لدعوة قبيلة «مايا» الهندية في جنوب المكسيك ولكنهم لم يستطيعوا الانتشار في باقي بلدان أمريكا اللاتينية. توجد جمعيات تابعة للطائفة الدرزية في فنزويلا والأرجنتين . أما بالنسبة إلى الطائفة العلوية فقد أسست جمعيتين في مدينتي بوينس أيرس و طكومان الأرجنتينيتين.

وضع المسلمين المهاجرين	أغلب المسلمين المهاجرين المقيمين في إسبانيا: عمال وتجار وطلاب متصلون بثقافات بلدانهم، لأن إسبانيا ليست بعيدة عن شمال إفريقيا والمشرق وافريقيا الغربية و شبه القارة الهندية.	أغلب المسلمين المهاجرين استقروا في البلدان، و صلتهم بأوطانهم الأصلية ضعيفة لأن أمريكا اللاتينية بعيدة، ففي تقاليدهم و ثقافتهم مزيج بين الثقافة الشرقية و ثقافة البلاد.

أقدم هنا أمثلة واقعية من بعض الأسباب لدخول اللاتينيين والإسبان في الإسلام.

مقال: لماذا يدخل اللاتينيون في الإسلام؟

قالت الباحثة «سامنتا سانشيث» في بحثها الأول عن المسلمين اللاتينيين: ما زال اعتناق دين مختلف، أمراً شخصياً لكل فرد في المجتمع. وإن دخول أغلب الأشخاص اللاتينيين في الإسلام كان عن طريق البحث وبواسطة توجيه ديني جديد، وقد كان سبب ذلك مختلفاً بين شخص وآخر.

كانت النتيجة في بحثها أن خمسة وعشرين بالمائة منهم كان أسلم عن طريق البحث الفردي عن عقيدة جديدة، فلقد بحث كل واحد منهم في الديانات الأخرى قبل الإسلام كاليهودية والهندوسية والبوذية. وكانت المدة بين البحث والدخول في الإسلام بين ثلاث سنوات إلى اثنتي عشرة سنة. فاعتناق الناس للنصرانية كان من

أجل سبب عاطفي، أما اعتناق الإسلام فكان من طريق البحث والعلم والثقافة.

لم يكن المسلم اللاتيني الجديد قبل دخوله في الإسلام ملتزماً بدينه السابق (73 % منهم كاثوليكيون). أيضاً نستطيع أن نقول:إن الرابط الذي يجمع الفرد اللاتيني بنصرانيته هو البيئة الأسرية والثقافة والتقاليد.

يقول المتخصص في علوم الأديان «لويس رامبو»: «إذا كان الشخص مرتبطاً ارتباطاً متيناً بأسرته التي تنتمي إلى ديانة معينة، فلن يكون من الممكن أن يعتنق ديناً آخر إلا أن يكونَ هذا الارتباط ضعيفاً أو أن يكون هناك سبب قوي يستطيع أن يضعف القوة الأسرية».

تقول سانشيث في دراستها : «الذين أسلموا من اللاتينيين يرونَ أن الدين الإسلامي يعطي للشخص معانيَ روحانية غير موجودة في دياناتهم السابقة».

ومن جهة أخرى نرى المَلل الذي يصيبهم من الكنيسة الكاثوليكية كان السبب في دفعهم إلى البحث عن عقيدة جديدة، كما أن بعضهم لا يتصور اتخاذ يسوع المسيح ابناً لله وكذلك لم يكونوا راغبين في عبادة مريم العذراء والقديسين فاعتبروا ذلك صبغة شركية موجودة في النصرانية ومنهم من رفض كليةً عقيدة التثليث.

و لم يوافق آخرون على عصمة البابا والترتيب الهيكلي الكنائسي الموجود في الكاثوليكية.

أما آخرون فقالوا: إن أسرهم لم تكن ملتزمة بالدين فلم يكن

القداس أمراً مهماً، فلذلك بدؤوا بأنفسهم بالبحث عن دين آخر.

و من الغريب أن عدداً كبيراً من النساء اللاتينيات يدخلن في الإسلام ويؤكدن أن الإسلام يعطي النظرة التي كن يبحثن عنها من قبل.

يؤكد لنا هذا البحث أن دخول اللاتينيين في الإسلام كان عن طريق البحث والتعقل والفطرة الإنسانية لا عن طريق الفلسفة والخرافات والرؤية.

شهادات أخرى

الشهادة الأولى: مسلم تشيلي:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أتعرف عليكم باسمي الإسلامي يحيى محمد سيلفا، أعيش بتشيلي في مدينة فينيا ديل مار (Viña Del Mar)[4] أنحدر من أسرة كاثوليكية غير ملتزمة وهذه الحالة تعتبر طبيعية في بلادي ولكني كنت أؤمن بوجود طريق آخر للعيش كما يشاء الله. عندما كنت طفلاً كنت أذهب لأزور أخوالي في العطلة الصيفية وكانت خالتي نصرانية ملتزمة تابعة لطائفة شهود يهوه التي تهتم كثيراً بتدريس الكتاب المقدس والرجوع إلى النصرانية العتيقة، فكنت أدرس الكتاب المقدس مع خالتي وكنا نحضر القداس والدروس في الديار وقاعة الصلاة، وكل هذا كان يعجبني كثيراً.

(4) تقع هذه المدينة على بعد 120 كلم غرب سانتياغو عاصمة تشيلي.

وعندما أعود إلى مدينتي كنت أذهب إلى قاعة الصلاة لطائفة شهود يهوه وأحضر الدروس، وكنت أمارس كل ما تعلمته، ولكني مع مرور الزمن وبعدما أصبحت مراهقاً تركت ذلك العمل تدريجياً وبعد مدة نصح بعض العموم لوالدي أن لا بد من أن نقوم بطقوس العشاء الرباني[5] في الكنيسة الكاثوليكية، فحضرت ثلاثة دروس تحضيرية قبل أن نقيم هذه الطقوس، ثم تركت هذه الدروس لأني وجدت أنهم كانوا يعبدون الأصنام وهذا الأمر منهي عنه في الكتاب المقدس وكانوا يعبدون ويقدسون مريم العذراء. وعندما سألت أساتذة العقيدة لم أجد منهم جواباً.

ومن ثم بدأ مللي وإهمالي للأديان حتى وصلت إلى مرحلة قريبة من الإلحاد ولكني كنت أقول بداخلي: إن لا بد من وجود خالق قادر.

بدأت بدراسة الفلسفة البوذية لأني وجدتها عجيبة وكان فيها جواب للتساؤلات التي كانت لدي من زمان، ولكنها في الوقت نفسه لم تكن تعطي جواباً لتساؤلات أخرى، فلذلك لم تكن ما أبحث عنه.

وبعد ذلك درست الفلسفة الهندوسية وهذه الفلسفة كانت سائدة بين جيل الشباب ولكني وجدت أنها غير كاملة الإجابات عما كنت أتساءل عنه، ولاحظت أن لديها سبلاً عديدة للوصول إلى الإله.

فرأيت أن هذه الفلسفات الشرقية تضل الناس بدل أن تهديهم.

(5) سر الإفخارستيا أو سر التناول أو العشاء الرباني هو أحد الأسرار السبعة المقدسة في الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية أو أحد السرين المقدسين في الكنيسة البروتستانتية. وهو تذكير بالعشاء الذي تناوله يسوع بصحبة تلاميذه عشيّة آلامه (لوقا 22:19 ومتى 26:26 ومرقس14:22 و1قور11:23-25). ويُحتفل بها في جماعة المؤمنين لأنها التعبير المرئي للكنيسة. الاحتفال يكون بصيغة تناول قطعة صغيرة ورقيقة من الخبز (تعرف بالبرشان) التي تمثل جسد يسوع وأحياناً تذوق أو غمس قطعة الخبز في القليل من الخمر الذي يمثل دم يسوع.

بعد هجمات 11 سبتمبر بدأت أدرس أشياء عن الإسلام فالتقيت بمسلم جديد في معرض الكتب فأهداني قرآناً عربياً إسبانياً، فكنت ألتقي به يومياً وأسأله ثم بعد عدة أيام أسلمت على يده.

بصحبة هذا الشخص تعرفت إلى المسلمين الموجودين في مدينتي فذهبنا إلى المصلى لنصلي الجمعة، في البداية لم يعجبني الوضع في المسجد لكن جاهدت نفسي، وأخيراً وجدت أنهم أشخاص طيبون وتعلمت كثيراً على يد الإخوة المسلمين الأجانب، ثم نويت أن أسافر لطلب العلم في الخارج. لأنه لا بد من أن أحمل هذه الرسالة بالعلم وبالطريقة الصحيحة لأهل بلدي.»

نرى من خلال تلك الشهادة أن سبب الإسلام كان على سبيل البحث ويوجد العديد من الشهادات المماثلة لهذه.

نلاحظ أيضاً أن المسلمين في إسبانيا وأمريكا اللاتينية لم يجتهدوا في بناء المدارس التعليمية العادية باستثناء بعض المدارس الخصوصية، في الأرجنتين وتشيلي وفنزويلا. أما في إسبانيا فقد قامت مدرسة خاصة في غرناطة على يد الجالية السورية الإسلامية في منتصف ثمانينيات القرن الماضي، وظلت قائمة لمدة سنتين أو ثلاث قبل إغلاقها.

المسلمون على الضفتين في حاجة إلى أن يؤسسوا ويقيموا مدارس ذات مناهج علمية حديثة فيقدموا إلى مجتمعاتهم الكوادر المتخصصة من مهندسين وأطباء وعلماء ومفكرين، إذ لا يعقل أن يظلوا مقتصرين على التعليم الديني فقط ، خاصة وأن الدين لا يتعارض مع العلوم الكونية ، وإذا لم يقوموا بذلك فإن مستقبل الإسلام على الضفتين

ليس مبشراً.

أحوال الإسلام في أمريكا اللاتينية

الأرجنتين

في مطلع القرن العشرين بدأ الشاميون يرتحلون إلى الأرجنتين وزادت هجرتهم بين الحربين العالميتين حيث وصلت نسبتهم إلى 1.3 % من مجموع السكان، غير أن أكثرهم كان من النصارى إذ إن عدد المسلمين من بينهم لم يتجاوز 400 ألف مسلم. بينهم ما يزيد على 25 ألفاً من النصيريين (الطائفة العلوية الشامية). وقد أهمل بعض المسلمين دينهم بسبب الجهل والزواج المختلط وعدم الالتزام الديني.

ويتوزع المسلمون في المدن الكبرى والصغرى منها

بوينوس أيرس: هي أكبر مدن الأرجنتين وعاصمتها ويوجد فيها أكبر جامع ومركز إسلامي في أمريكا اللاتينية وهو جامع الملك فهد الذي افتتح في سنة 2001 م وبني من طرف السعوديين، والأرض التي بني عليها كانت هدية من الرئيس كارلوس منعم. وفيها يوجد أقدم مركز إسلامي وهو «المركز الإسلامي في جمهورية الأرجنتين» الذي أسس في خمسينيات القرن الماضي وهذا المركز مسؤول عن المراكز التعليمية الخاصة، وأول مسجد بني في بيونس أيرس هو مسجد الأحمد، كما توجد أيضاً المؤسسة الإسلامية لأمريكا اللاتينية المرتبطة بالإيسيسكو. ومؤسسات أخرى تابعة للطائفة الشيعية الجعفرية وللطائفة العلوية.

قرطبة: هي ثاني أكبر مدن الأرجنتين وذات أهمية، وقد تأسست فيها عام 1927 الجمعية الإسلامية العربية التي سبق ذكرها.

مندوسا: وهي مدينة توجد في الحدود مع تشيلي ويوجد فيها مركز إسلامي داخل نادٍ عربي. وقد تأسست فيها عام 1924 م الجمعية العربية السورية.

توكومان: تقع في شمال غرب الأرجنتين وفيها نسبة كبيرة من أبناء المهاجرين الشاميين الأولين. ويوجد بها مركز إسلامي ومركز آخر تابع للطائفة العلوية.

وقد تمت ترجمة معاني القرآن في زمن مبكر في الأرجنتين على يد الأستاذ أحمد عبود وتتكون تلك النسخة من مقدمة تروي تاريخ العرب والنبوة وفكرة عامة عن الإسلام وعن أسماء الأنبياء. واستعملت فيه أساليب لغوية فصيحة وكلاسيكية باللغة الإسبانية.

تشيلي

كما ذكرنا سابقاً، تأسست عام 1926م «جمعية الاتحاد الإسلامي في سانتياغو» ولكن نشاطها توقف بعد الحرب العالمية الثانية لقلة عدد المسلمين، إذ رجع قسم منهم إلى الشام وهاجر قسم منهم إلى أماكن أخرى وارتد قسم آخر، ثم عاد النشاط إلى الجمعية 1955م على يد المرحوم توفيق رومية. وافتتح أول مسجد في تشيلي عام 1988 م وهو «مسجد السلام». وفي أوائل التسعينيات بدأ دخول التشيليين في الإسلام وفي عام 1989م توفي توفيق رومية، فغيرت الجمعية اتجاهها وأصبحت تحت سيطرة جماعة الدعوة والتبليغ حتى أُلغيت من طرف

المسؤولين الجدد. فأسس في مسجد السلام «المركز الإسلامي التشيلي» ولهم مدرسة تعليمية خاصة ومنظمة لتوثيق الغذاء الحلال.

أما في مدينة إكيكي، فقد تم في سنة 1996م تأسيس «مركز الإسلام في الشمال» وافتتح ثاني مسجد في تشيلي عام 1999 بتمويل خاص من الجالية الباكستانية المقيمة في إكيكي. وفي سنة 2007 م تم افتتاح مدرستين خاصتين بالتعليم الأساسي والثانوي، وفي أواخر 2010 م افتتحت أول مقبرة إسلامية في تشيلي في بلدة تدعى لاتيرانا في وسط صحراء أطاكاما. ويتكون مجمع المقبرة من مسجد ومدرسة ومكان للدفن.

في عام 2006 م تم افتتاح مسجد كبير في مدينة كوكيمبو برعاية من الملك المغربي محمد السادس؛ حيث بُني المسجد على طراز المساجد المغربية الأندلسية ، غير أنه يستعمل حالياً مركزاً ثقافياً إسلامياً.

ويوجد حالياً العديد من المشاريع لبناء مساجد في بعض المدن الأخرى كـ «فينيا دي لامار» و«سان بيرناندو». كما توجد مصليات أخرى في باقي تشيلي، وبخاصة في الجنوب.

وللشيعة وجود في تشيلي حيث إنهم أسسوا جمعية ممولة من طرف إيران كما يوجد أيضاً بعض الطرائق الصوفية التي جاءت في السنوات الأخيرة.

المشكل الأساس في تشيلي هو انغلاق العقول عن الثقافة والتعلم الصحيح والتوجه «إلى الخروج في سبيل الله» كما هو مشهور عند جماعة التبليغ من دون أي اهتمام بالنواحي الأخرى من الإسلام.

فنزويلا

وصل مهاجرون من بلاد الشام إلى فنزويلا خلال القرن العشرين كما هاجر إليها في الثمانينيات بعض المسلمين من أصل هندي قادمين من جزيرة ترينيداد، وقد تأسست عام 1968م جمعية لبناء مسجد في فنزويلا، حيث بُني في عام 1972م، ثم بني مسجد في كاراكاس أيضاً في عام 1997م وهو«جامع الشيخ إبراهيم» وقد أشرفت المملكة العربية السعودية على بنائه وهو ثاني أكبر مركز إسلامي في القارة الأمريكية الجنوبية، وأخيراً، وبعد تعزيز العلاقات بين فنزويلا وإيران استطاع بعض دعاة الشيعة نشر الإسلام في بعض القبائل الهندية الأمريكية، كما توجد مراكز إسلامية في أنحاء فنزويلا كافة.

بنما

كان أول وصول للمسلمين إلى باناما مع استقدام العبيد من إفريقيا الذين جاءت بهم إسبانيا للعمل الزراعي ولاستخراج الذهب. وفي عام 1552 م وصل عدد من قبيلة ماندينكا الإفريقية التي اشتهرت بين العبيد الأفارقة بدرجة عالية من الثقافة.

وقد بلغ عدد الأفارقة الذين وصلوا إلى باناما في عام 1552م ما بين 300 ثلاثمائة إلى 500 خمسمائة شخص، ثم هرب هؤلاء العبيد وبدؤوا حياة حرة في غابات بنما وعقدت اتفاقيات سلمية بينهم وبين الإسبان قبل أن تتمكن إسبانيا أخيراً من القضاء على العبيد السود في بنما.

أما وصول العرب الشاميين فكان ما بين عام 1904 م إلى ما

قبل الحرب العالمية الأولى ثم وصل الهنود الذين جاؤوا ليتاجروا في البلاد ابتداء بسنة 1914 م، وفي سنة 1932م تم تأسيس أول مكان يجتمع فيه المسلمون الهنود. وفي عام 1982، بني أول جامع في مدينة باناما وأنفقت على بنائه الحكومة الليبية والحاج سليمان بيخو أحد التجار الهنود،واستطاع المسلمون الهنود الحفاظ على دينهم وثقافتهم ولغتهم لأنهم لم يختلطوا بالمسلمين الآخرين ولا بالسكان الأصليين. كما أنهم أسسوا المدارس التعليمية والدينية الخاصة بهم.

وفي عام 1993م بني جامع مدينة كولون الذي تقام فيه الدروس وقد طبع 300 نسخة من ترجمة معاني القرآن باللغة الإسبانية ووزعت في أنحاء باناما جميعها، وبعض بلدان أمريكا اللاتينية.

الإسلام في المكسيك

نستطيع القول: إن الإسلام في المكسيك جاء بأمواج مهاجرة مختلفة ثم انتشر الإسلام بين أبناء المكسيك من الهنود الأصليين والموالي والإسبان في عصرنا هذا.

وجود الإسلام قبل الاكتشاف والغزو الإسباني

هذه نظرية أو قصة أخذها الأستاذ علي الكتاني رحمه الله، ومن ثم الأستاذ محمود شاكر في كتابه «تاريخ الإسلام» ولا نعرف إذا ما كانت نظرية موثقة، وهنا سأكتفي بنقلها فقط:

«وصل المسلمون إلى الأراضي المكسيكية قبل وصول الإسبان حيث تشير كثير من المؤشرات إلى وصول الأفارقة المسلمين إلى أراضي

المكسيك قبل مجيء الإسبان إليها بما يقارب القرنين من الزمن وبعدما أصبح المكسيك مستوطنة إسبانية أبيد أكثر هؤلاء، ومن بقي منهم؛ ضاع في المجتمع النصراني الذي نشأ بعد الاستعمار الإسباني»[6] .

الوجود الأندلسي الموريسكي في المكسيك

بعدما استولى الإسبان على الأراضي المكسيكية التي سموها (نويبا إسبانيا) أي إسبانيا الجديدة؛ ظهر الوجود الموريسكي الأندلسي في المكسيك، كما وجد أيضاً اليهود وكلاهما كانا قد هرب من إسبانيا خوفاً ورعباً من محاكم التفتيش الكاثوليكية، فهؤلاء المسلمون واليهود كانوا –وكما ذكرنا سابقا- يظهرون النصرانية ويخفون عقيدتهم فعرفوا أمام الإسبان بمصطلح (موريسكو) أي المسلم الصغير، ولذلك عرف مسلمو الأندلس باسم (مورو) أي مغاربة ولو أن غالبيتهم كانت من أبناء الإسبان، ولكنهم كانوا مسلمين أما اليهود فعرفوا باسم (مارّانو) أي خنزير، وذلك لأن الإسبان النصارى كانوا أشد كراهة لليهود.

وقد قضت محاكم التفتيش على الموريسكيين، إذ كان يحرق الواحد منهم حياً عندما يعرف أمره ومن بقي منهم، ذاب في المجتمع بعد مدة.

وصول الإسلام بعد استقلال المكسيك

وصل المسلمون إلى المكسيك في مطلع القرن العشرين عندما جاء العرب المهاجرون من بلاد الشام إلى المكسيك، وكان أغلبهم من

(6) التاريخ الإسلامي، محمود شاكر، ج 22 ص 588.

لبنان ولكنهم ذابوا في المجتمع المكسيكي عندما تزوجوا بالمكسيكيات النصرانيات ومع الزمن غيروا عقيدتهم وذلك نتيجة الجهل بدينهم.

و أكثر هؤلاء اللبنانيين كانوا ينتمون إلى الطائفة الشيعية، وقاموا ونصارى لبنان بتأسيس مركز، وهو مركز وطني قومي لا ديني، ومن ثم في الثمانينيات أسسوا مركزاً إسلامياً وعلمت أنه مغلق الآن وأن مسجدهم عنده رخصة من الحكومة، ويقول الأستاذ محمود شاكر: إن عدد المسلمين من أصل لبناني يبلغ مائة مسلم ويقيمون في بلدة ثوريون (Torreón)[7].

دخول أبناء المكسيك في الإسلام

يقول الأستاذ محمود شاكر في كتابه «التاريخ الإسلامي»: «أسلم عدد من أبناء المكسيك، بعد عام 1390 هجرية أي 1970 م ميلادية ويوجد بعض المسلمين في العاصمة ولا يزيد عددهم على خمسة عشر مسلماً»[8].

و قد تحسنت الأحوال في يومنا هذا حيث نجد بعض النشاط الإسلامي في منطقتين من المكسيك، أولاً في العاصمة وثانياً في جنوب البلاد في منطقة تشيابس (Chiapas).

العاصمة «مدينة المكسيك»

يوجد في العاصمة المكسيكية ما يقرب من ثلاثمائة مسلم

(7) التاريخ الإسلامي، محمود شاكر، ج 22 ص 589، بتصرف.

(8) التاريخ الإسلامي، محمود شاكر، ج 22 ص 589.

منقسمين إلى ثلاث جماعات إحداهن سلفية ورئيسها رجل من أصل بريطاني درس مدة قصيرة في جامعة المدينة واسمه عمر وستون (Omar Weston) ولهم مركز بسيط، ولكن تساندهم جماعات سلفية في الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية وطريقتهم معروفة.

والثانية هي جماعة من أهل السنة والجماعة ورئيسها الشيخ مضر عبد الغني وهو متخرج في مجمع أبي النور في دمشق، وهو سوري من أبناء اللاذقية وقد أتى بطلاب إلى الشام والتقى بالمشايخ في أول رحلة له عام 2003م ، وهذه الجماعة لها مركز ومصلى وهي متكونة من مسلمي الحرب ومن باكستان ومن أبناء المكسيك، وطريقتهم الاعتدال.

أما الثالثة فهي جماعة منتسبة إلى الصوفية وهي الجماعة الصوفية الجراحية المولوية الحلواتي، مركزها تركيا، وهي منتشرة في الغرب، ورئيسها في المكسيك، امرأة مكسيكية تسمي نفسها «الشيخة أمينة الجراحي» وهي شيخة الطريقة وإمامتها، وهي تخطب الجمعة وتصلي إماماً في الصلوات، وذلك قبل أن يقع الحدث في الولايات المتحدة وهم يرفضون التعاون مع المسلمين الآخرين.

وفي المكسيك لا نجد كتاباً مطبوعاً ولا مسجداً، وهذا البلد يحتاج أن يكون فيه طلاب علم قبل أن تؤسس فيه المساجد ويحتاجون إلى كتب عن الإسلام باللغة الإسبانية.

منطقة تبشياتبس في جنوبي المكسيك

تقع تلك المقاطعة في جنوب البلاد على حدود المكسيك مع غواتيمالا وهذه المنطقة تمتاز بآثار حضارة المايا وبأن أغلب سكانها

ينتمون إلى هذه القومية.

وصل الإسلام إليها قبل عشرة أعوام على يد دعاة من إسبانيا منتمين إلى جماعة المرابطين (Morabitun) ومن ثم اختلفوا فيما بينهم فانقسمت الجماعة إلى جماعتين، وعدد المسلمين يبلغ نحوَ خمسمائة شخص، وكل المسلمين ينتمون إلى قومية المايا، وهم فقراء، ولكنهم استطاعوا بناء المساجد والمراكز الدينية ولهم نشاط ملموس في أعمالهم، ولكنهم يحتاجون إلى طلاب علم منهم حتى يعلموا الناس الإسلام الصحيح المعتدل، ولابد أن تتم ترجمة معاني القرآن والفقه وغيره من العلوم الضرورية إلى لغة المايا أو اللغة الإسبانية.

يحتاج المسلمون في المكسيك إلى دعاة مخلصين من أبناء جلدتهم حتى يعلموا الناس الإسلام الصحيح ولا يحيدوا عن الطريق القويم، ولا تحصل تفرقة بين المسلمين. فهذا الشعب لا يعرف شيئاً عن الإسلام وكل ما سمعوه قد جاءهم محرفاً من أخبار أعداء الإسلام، وهنا تكمن مسؤوليتنا.

الخلاصة

يمكننا القول: إن تأثير الإسلام الإسباني في أمريكا اللاتينية بدأ يظهر منذ العشرين سنة الأخيرة، وبخاصة في شياباس بمكسيكو مع استقرار مجموعة المرابطين في سنة 1995م واعتناق الإسلام من طرف بعض القبائل الأصلية في سان كريسطوبال دي لاس كاساس، لكن النقطة التي يظهر فيها التأثير الأكثر أهمية هي في الحركات الصوفية مثل الطريقة الحقانية والجراحية.

بالنسبة إلى الكتب يمكن القول: أن أولى ترجمات كتاب «الأربعين النووية من الأحاديث» قد تمت في إسبانيا كما هو الحال بالنسبة إلى مجموعات كتب الأطفال الأولى، كما تمت ترجمة القرآن الكريم من طرف خوليو طورطيس وخوان فيرنيت وتمت الترجمتان كلتاهما بإسبانيا، حيث تم توزيعهما، ومؤخراً قام بالترجمة عبد الغني ميلارا نافيو والتي طبعت بالمملكة العربية السعودية ووزعت في جميع أنحاء العالم الناطق باللغة الإسبانية.

في المقابل يظهر تأثير إسلام أمريكا اللاتينية في إسبانيا باستيراد السلفية إلى شبه الجزيرة الأيبيرية عبر الكتب والمؤتمرات التي تحتضنها بعض المراكز الإسلامية، بالإضافة إلى أن العديد من الكتب التي تسير على هذا النهج تمت ترجمتها من طرف الشخصيات الأمريكية اللاتينية التي درست في بلدان الخليج العربي.

المشاركون في الكتاب

أدا روميرو سانشيز Ada Romero Sanchez

أدا روميرو سانشيث (أديبة)، باحثة وأكاديمية إسبانية، تلقت تعليمها الابتدائي في المملكة العربية السعودية، ثم تخصصت في فقه اللغات السامية، والدراسات العربية من جامعة غرناطة بأسبانيا، وتخصصت في تاريخ الأندلس وعلم الكتابات القديمة باللغة العربية «الباليوغرافيا» وعلم «الكوديكولوجيا» «علم المخطوطات»، حصلت على درجة الماجستير في الدراسات العليا في الحفاظ على المخطوطات الأندلسية من جامعة غرناطة. منذ عام 2004 وهي تعمل في مجال حفظ المخطوطات العربية في أسبانيا والعالم العربي. في عام 2006 نشرت أول كتاب متعلق بمكتبة «مجموعة مخطوطات عائلة كاتي» بتمبوكتو «رحلة أبانا، رحلة عبر الصحراء ومنحى نهر النيجر نحو حلم اسمه الأندلس» .كما نشرت العديد من الدراسات والكتب الأخرى في مجال التاريخ الأندلسي والمخطوطات الإسلامية. وهي عضو في الهيئة العالمية للمخطوطات الإسلامية، منذ عام 2008 وهي تعمل في مؤسسة المكنز في مشروعها الخاص بالحفاظ على أكبر مجموعة مخطوطات إسلامية في العالم العربي، وهي مجموعة دار الكتب المصرية. تشرف آدا في كلية الدراسات الأندلسية بغرناطة على قسم المخطوطات، كما هي حاليا مدير مشروع TIF-DAK بالقاهرة والمتعلق بحماية مجموعة مخطوطات دار الكتب المصرية.

باربارا بولويكس Barbara Boloix Gallardo

باربارا بولويكس غالاردو، أستاذة التاريخ بجامعة واشنطون، متخصصة في تاريخ المسلمين الأسبان، درست في عدة جامعات أسبانية وأوروبية وعملت مع العديد من مراكز البحوث والدراسات. لها بحوث ومقالات منشورة في دوريات علمية مهمة، ونشرت العديد من الكتب منها: «بداية مملكة بنو نصر بغرناطة (مُلك محمد الأول 1232-1273) دار نشر جامعة غرناطة» وكتاب «عجائب الصوفي»، وترجمة كتاب «من طائفة أرخونا إلى مملكة بنو زيري بغرناطة (1232-1246)، رؤيا لنشئة دولة ونشأة سلالة حاكمة» من العربية إلى اللغة الإنجليزية، وغيره من الكتب والدراسات.

عبدالصمد أنطونيو روميرو رومان
Abd al-Samad Antonio Romero-Roman

أنطونيو روميرو رومان (عبد الصمد)، داعية ورمز ديني إسباني، تحوّل إلى الإسلام، ودرس في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وتخصص في اللغة العربية وأصول الدين الإسلامي وأساليب تدريسه. حاصل على درجة الماجستير في علم الاجتماع من جامعة سراييفو. أسس جمعية الثغرة الثقافية الإسلامية بغرناطة، والتي تعتبر منارة للثقافة الإسلامية والحضارة الأندلسية بأوروبا. شارك في العديد من المؤتمرات الدولية لعدة منظمات إسلامية عالمية وبالذات لمنظمة الإيسيسكو (المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة) باعتباره المندوب الثقافي للمنظمة في أوروبا. كما أسس كلية الدراسات الأندلسية بغرناطة و التي هو عميد لها منذ عام 2001، له العديد من المقالات والدراسات المنشورة عن الحضارة الإسلامية وبالذات عن مميزاتها

بالغرب.

عبدالنور برادو Abdennur Prado

عبد النور برادو، أكاديمي وباحث إسباني، رئيس المجلس الإسلامي الكاتالوني، مؤسس ومدير موقع webislam.com ومسؤول منشورات «المجلس الإسلامي الإسباني». متخصص في الحضارة الإسلامية وثقافتها، لديه العديد من الدراسات والبحوث المنشورة والمتعلقة بالحضارة الإسلامية بالأندلس وبواقع المسلمين بأسبانيا وتحدياتهم المعاصرة. له العديد من الكتب منها: «تحديات الإسلام في القرن الحادي والعشرين». «اللغة السياسية بالقرآن الكريم»، «تحديات الإسلام في كاتالونيا»، «الإسلام ماقبل الإسلام».

قاسم فيكتور سالاثار كابريرا
Qasim Victor Salazar Cabrera

فكتور سالاثارا كابرير (قاسم)، باحث وأكاديمي، من تشيلي، حصل على شهادة في اللغة العربية والعلوم الإسلامية في معهد الفتح الإسلامي بدمشق. حالياً يقيم في المملكة المغربية حيث يدرّس اللغة الإسبانية في معهد ثرفانتيث التابع للملحق الثقافي الإسباني بمدينة الرباط. درّس اللغة العربية للطلاب غير الناطقين بها في كلية الدراسات الأندلسية في غرناطة إسبانيا، كما درّس اللغة الإسبانية في قسم الدراسات العليا في معهد الفتح الإسلامي بدمشق. قام بترجمة عدد من المؤلفات من اللغة العربية إلى اللغة الإسبانية من بينها الجزء الأول من «تفسير القرطبي» و«ابن حزم و نظريته في التاريخ» و الآن يقوم بترجمة «دليل المسلم الجديد». شارك في محاضرات و مؤتمرات

عديدة في إسبانيا و أمريكا اللاتينية كما قد شارك في حوارات في الصحافة المرئية و المقروءة و المسموعة.

مانويل غوتييريث أونتيفيروس
Manuel Gutierrez Ontiveros

مانويل غوتييريث أونتيفيروس (عبد الواحد).باحث إسباني، لديه إجازة في علوم الطب و الجراحة، و دكتوراه في الفلسفة من قسم الفلسفة والآداب التابع لجامعة اشبيلية عن «خمرية ابن الفارض مع تعليق ابن عجيبة. مقدمة التصوف». كما عمل في ترجمة العديد من الكتب الأخرى بالذات مؤلفات ابن عجيبة منها: ترجمة جزئية لكتاب «فقه السنة للسيد الصديق» و ترجمة كتاب «تقيدان في وحدة الوجود لابن عجيبة» أو ترجمة «سلك الضرر في ذكر القضاء والقدر لابن عجيبة» . و«معراج التصوف إلى حقيقة التصوف» للمؤلف نفسه.

نادیا أندوخار Nadia Andokhar

ناتاليا أندوخار (ناديا)، حصلت على شهادة في اللسانيات العامة من جامعة برشلونة، وتسعى إلى الحصول على درجة الدكتوراه عن (تدريس اللغات عبر الإنترنت). درّست اللغة الإسبانية في كلية الآداب بجامعة شيخ أنتا ديوب بداكار، السنغال. منذ عام 2006 تشرف على القسم الخاص بالثقافة والدين الإسلامي في جامعة كاميلوا خوسي ثيلا بمدريد، وهي تشارك في إلقاء المحاضرات فيه. من مؤسسي ونائبة رئيس منظمة «الجماعة الإسلامية بكاتالونيا». ومديرة مشاركة في المؤتمر الأول والثاني والثالث للحركة النسائية الإسلامية بكاتالونيا، والذي نظمته «الجماعة الإسلامية بكاتالونيا»

ببرشلونة بأكتوبر 2005، نوفمبر 2006، أكتوبر 2008. وحاليا منسقة الفريق الذي ينظم المؤتمر بصفة سنوية. عضو في «لجنة خبراء الأمم المتحدة لتحالف الحضارات» وفي شبكة «وايز» -مؤتمر القمة العالمي للإبتكار في التعليم- في كل من نيو يورك 2006 و كوالالامبور 2009- كما هي عضو فعال في منظمة «المسلمون قادة الغد» وتشارك أيضا بطريقة فعالة في مؤتمرات وأنشطة أخرى متعلقة بالمرأة في الإسلام وحقوقها. مديرة موقع «ويب إسلام» في المدة ما بين 2008 إلى 2010، وهذا الموقع يعتبر أول موقع خاص بالإسلام في أسبانيا. نشرت العديد من المقالات في وسائل إعلام مختلفة (مجلة بوردون –تابعة للمؤسسة الإسبانية للتربية، مجلة معهد الشباب) كما سجلت لها العديد من اللقاءات التلفزيونية.

هاشم كابريرا Hashim Cabrera

هاشم كابريرا، فنان تشكيلي وباحث أسباني، ساهم في تأسيس مركز الجمعية الإسلامية للتوثيق والنشر، وأدار مجلة «الإسلام الأخضر» الإسبانية في مرحلتها الأولى 1996 – 2000، وله العديد من الكتب والدراسات المختلفة والمتعلقة بفلسفة الفن والفن المعاصر مثل كتاب «من وحي الطبيعة و الثقافات» و«الإسلام و الفن المعاصر». «عن اختفاء الملائكة. ابن رشد أو إضعاف الخيال الخلاق». كما له العديد من الكتب المنشورة عن الحضارة الأندلسية وتاريخها باللغة الأسبانية، مثل: فقرات «الموريسكيين» من بين كتب عديدة أخرى، كما له مشاركة فعالة في إحياء علوم الدين الإسلامي بأسبانيا وباهتمامه الجاد بقضايا المسلمين المعاصرة نشر في هذا المجال العديد من الكتب والمقالات مثل «بصمات و صور عن حقيقة الخطاب الإعلامي» أو «أزمة الحضارة و تغير الآفاق بعد نهاية التاريخ».



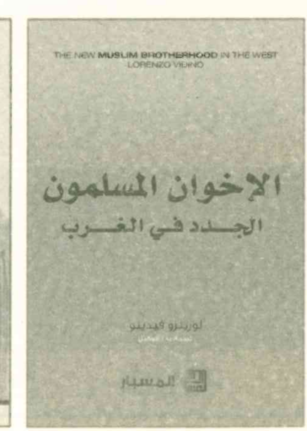
إسلام بلا دماء
تيّار اللاعنف الإسلامي
المسبار
الحركة الإسلاميّة في كردستان
المسبار
الشعائر الدمويّة
جبهة الإنقاذ الجزائريّة
من التأسيس إلى النكبة
المسبار
الصفويّة
التاريخ والصراع والرواسب
المسبار
الدّعاة الجدد
بين
«عصرنة التديّن» و «بيع الدعوة»
المسبار
الحوثيون
سلاح الطائفة وولاءات السياسة
المسبار
السلفيّة الجهاديّة
دار الإسلام ودار الكفر
المسبار
الإسلام الأوروبي
صراع الهويّة والاندماج
المسبار
الطائفيّة
صحوة الفتنة النائمة
المسبار



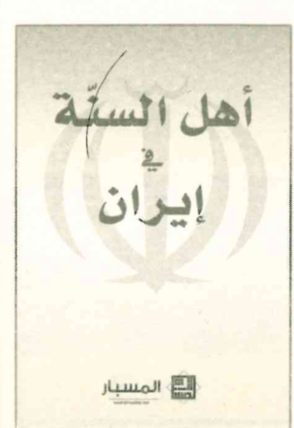
صناعة المفتي
التعليم الديني
المسبار
عودة العثمانيين
الإسلامية التركية
المسبار
قصة وفكر المحتلين
للمسجد الحرام
أحمد عدنان - ناصر الحزيمي
منصور النقيدان
المسبار



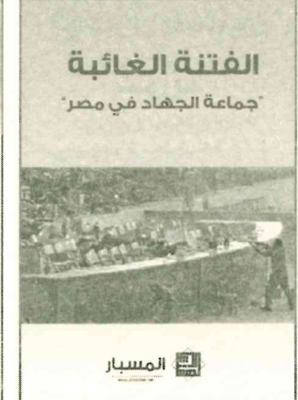
حراسة الإيمان
المؤسسات الدينية
المسبار
الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج
المسبار
الإخوان المسلمون في سوريا
ممانعة الطائفة وعنف الحركة
المسبار
من قبضة بن علي إلى ثورة الياسمين
الإسلام السياسي في تونس
المسبار
رشيد الخيّون
100 عام من
الإسلام السياسي بـ العراق
1 الشيعة
المسبار
رشيد الخيّون
100 عام من
الإسلام السياسي بـ العراق
2 السنّة
المسبار



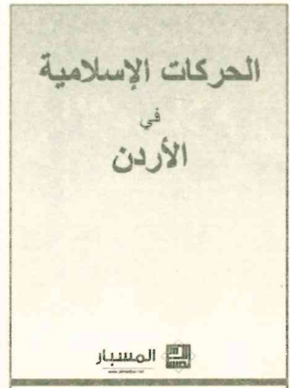




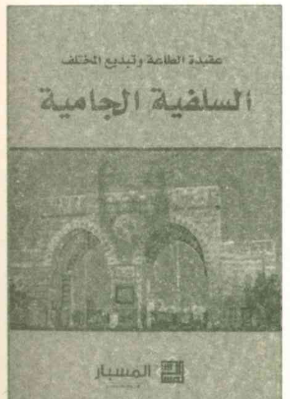






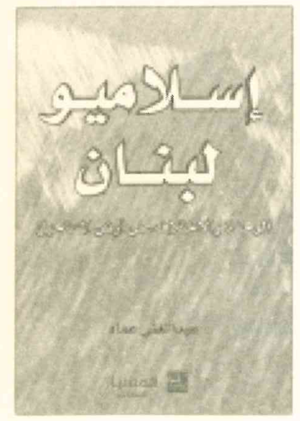


















الأقباط
في
مصر بعد الثورة



المسبار



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

الموقع على الإنترنت:
www.almesbar.net

المراسلات البريدية:
ص.ب: 333577
دبي، الإمارات العربية المتحدة

للإشتراك:
هاتف: 4774 380 4 971+
فاكس: 5977 380 4 971+

بريد إلكتروني:
info@almesbar.net